

Ph.pr.

727

d

Ph. Pr. 727 d

Lampa

<36634952740014

S

<36634952740014

Bayer. Staatsbibliothek

Die
Nächte des Suchenden.

Das Erlösungsbedürfnis des Menschen
und die
doppelte Form seines Erkennens.

Von
Anton Lampa,
Dr. phil.



Braunschweig.
C. A. Schwetschke und Sohn
(Appelhans & Pfennigstorff)
1893.

Buddhistischer Katechismus

zur
Einführung in die Lehre des Buddha Gotama.

Nach den
heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit
Anmerkungen versehen

von **Subhadra Bhikschu.**

Dritte Auflage. — Preis 1 Mark.

Unter den Schriften, welche die immer breitere Wellen schlagende ethische Bewegung zu Tage fördert, ist der jetzt in dritter vermehrter und verbesserter Auflage vorliegende „Buddhistischer Katechismus“ Subhadra Bhikschu's ohne Zweifel eine der eigenartigsten und bedeutendsten. In dem an Umfang geringen, an Inhalt reichen Werkchen sind die Grundsätze der reinen Buddhalehre in knapper, klarer und bei aller philosophischen Tiefe allgemein verständlichen Weise dargelegt.

Die Bhagavad Gita Das Lied von der Gottheit oder Die Lehre vom göttlichen Sein.

In verständlicher Form ins Deutsche übertragen und mit erläuternden
Anmerkungen und ausgewählten correspondirenden Stellen hervorragender
deutscher Mystiker versehen

von **Dr. Franz Hartmann.**

10-11 Bogen in handlichem Taschenformat

Preis Mk. 1.50.

Aus dem Vorwort: „Die Bhagavad Gita oder das „Hohe Lied vom Erlöser“, wird von allen, die ihren inneren Wert erkennen, als das wichtigste, grossartigste und erhabenste Buch, welches in der Welt existiert, geehrt. Sie wird von den Buddhisten hochgeschätzt und von den Brahmanen so heilig gehalten, dass es den niedern Klassen nicht erlaubt wird, dieselbe zu lesen, auch hat noch jeder wahre Bekenner des ewigen Christentums, der ihren Inhalt begriffen hat, ihre Lehre unübertrefflich gefunden, und unter Andern sagt Wilhelm von Humboldt, dass er Gott danke, weil er ihn habe lange genug leben lassen, um dieses Werk kennen zu lernen“.

Die meisten der von der Bhagavad Gita existierenden Uebersetzungen sind nun leider entweder von rein philologischen, geschichtlichen oder theologischen Standpunkt verfasst und geben wohl den äusserlichen Wortlaut und teilweise auch das Versmass wieder, treffen jedoch den eigentlichen Sinn der Bhagavad Gita nicht, so dass das Buch zumeist ein Gegenstand wissenschaftlicher Neugierde geblieben ist.

Diesem Uebelstande sucht Hartmann abzuhelpen, indem er sich auf den theologischen Standpunkt stellt, und bei der Uebersetzung unter möglichster Anlehnung an den Wortlaut doch in erster Linie den Sinn des Buches wiederzugeben sucht.

Die Bücher sind durch alle Buchhandlungen, sowie direkt gegen Einsendung des Betrages von der Verlagsbuchhandlung zu beziehen.

Braunschweig.

C. A. Schwetschke und Sohn.

Die
Nächte des Suchenden.

Das Erlösungsbedürfnis des Menschen
und die
doppelte Form seines Erkennens.

Von
Anton Lampa,
Dr. phil.



Braunschweig.
C. A. Schwetschke und Sohn
(Appelhans & Pfenningstorff)
1893.

616

Handwritten text, likely a title or chapter heading, appearing as a faint, mirrored impression.

Handwritten text, likely a title or chapter heading, appearing as a faint, mirrored impression.

off. Inc.

Handwritten text, likely a title or chapter heading, appearing as a faint, mirrored impression.

207

Handwritten text, likely a title or chapter heading, appearing as a faint, mirrored impression.



208

Handwritten text, likely a title or chapter heading, appearing as a faint, mirrored impression.

209

Meinen Eltern

in tiefer Dankbarkeit

gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Die grosse Sehnsucht	7
II. Von der Erlösung	39.
III. Von der Philosophie	79
Namensverzeichniss	115

Shirley M. [unclear]

I.

Die grosse Sehnsucht.

„Als man mich abschnitt am beschilften See,
Da weinte alle Welt bei meinem Weh —“

Mesnewi.

THE GREAT PRINCIPLE

OF THE HUMAN MIND
AND THE NATURE OF
THE UNIVERSE

Ein entzückendes Traumgesicht kam über mich:
Ein Rabe brachte mir Speise und Trank und erquickte mich.

Und ich fragte: Wer mag wohl dieser Rabe sein, der
mich speiste und tränkte?

Da vernahm ich ein heimliches Flüstern: Ich bin der
Rabe, ich, deine Seele.

Zur Quelle des Lebendigen bin ich geflogen, um dich
zu laben, dorthin, wo die Sonne emporsteigt;

und es ist weit bis zur Quelle des Lebendigen! Aber
du sollst leben!



Wozu dieser unermüdliche Thätigkeitstrieb, dieses nie
befriedigte Drängen nach einem herzerquicklichen Wirken,
all das Mühen und Plagen, die tausend Sorgen und die
Millionen Augenblicke verzweiflungsvoller Unentschiedenheit
und peinigenden Verzagens — alles um ein Grab! Nein,
es lohnt nicht die Mühe! Besser, tausendmal besser, nicht
als Acteur, sondern als blosser Zuschauer durch das
Leben zu gehen!

Ich sehne mich zurück nach dir, dreimal grosse, drei-
mal heilige Weisheit des ersten Glaubens! Warum musste
ich mich von dir wenden und mein Auge neuen Lichtern
öffnen? Jetzt sehne ich mich zurück nach deinen stillen
Hainen und heiligen Wassern, nach deinem Lebensgleich-
mut, nach deinem Todesgleichmut! Warum musste ich selbst
ein sehendes Auge haben, warum musste das Feuer in
meinen Adern brennen, warum musste ich den Adel haben,
welcher auferlegt, nach dem Schleierlosen zu suchen?

O Suchender, der ich bin! Ich wandle nun durch die Wüste, das Feuer glüht und die Seele windet sich in namenlosen Qualen, hinter ihr liegt das Glück, vorüber ist die Seligkeit — auf immer, auf immer!

Und ich bin allein! O die lieben, guten Augen, wo sind sie?

Nur zwei Raben flattern mit mir, müden Flügelschlages. Der eine, leise singend — meine Seele; der andere, heiser krächzend — mein Leben. Sie sind müde, sehr müde!



Ja, es hat sich eigentlich nichts geändert — und es hat sich alles geändert. Eine glühende Erinnerung — und das soll alles sein? Wozu noch Hoffnungsfreudigkeit, meine arme Seele — du bist viel zu krank! Geh, geh in die Wüste! Wozu wolltest du sündigen?



Meine Seele schreitet durch Gefilde, die kein Fuss betrat, über Wasser, die keine Brücke überspannt und kein Fahrzeug durchfurcht — weit hinein in die düstere Welt der Qualen, in die Welt des hoffnungslosen Sehns, der flackernden, qualmenden, blutigen Feuer mit den tanzenden Schatten, der Dämonen mit den schweren, lastenden Flügeln — meine Seele liebt diese Welt, denn sie wittert in ihr eine Wahrheit, ein Jenseits der Natur.



Jetzt bin ich so fleissig, wie in meinen besten Tagen. Allerdings, diese Unruhe ist dadurch auch nicht gebannt. Sie schlummert im Grunde meiner Seele einen nur leisen Schlaf. Oft wird er unterbrochen und dann geht das Toben wieder los, die alte Sehnsucht ist wieder da und weint und stöhnt, die Erinnerung hebt sich dräuend empor — und mein Wille beugt sich unter diesem Ansturm wie die Bäume unter einem Orkan — und wieder schreitet meine Seele nach Erlösung.



Ruhig? — Nein, ruhig bin ich nicht. Ja, resignirt. Das wohl; das ist aber auch alles. Aber die Resignation vermag ja nicht alles zu ersticken — im Gegentheil. Je weniger Gelegenheit vorhanden ist, sich zu äussern und entäussern, desto lebendiger und qualenreicher werden die Vorgänge des inneren Lebens. Die stillen Träume mancher Nacht durchzittert tiefstes Weh — mich verzehrt diese Sehnsucht.



Es ist schwer, bei einer gewissen gleichmässigen Grundstimmung der Seele, welcher Art sie auch sein mag, etwas zu erleben! Tausend Anlässe zu Erlebnissen gehen ohne Einwirkung vorüber; manches, was Erlebnis werden könnte, würde man gemüthlichen Antheil daran nehmen, gleitet wie ein Bild im Wandelpanorama an dem nach aussen gerichteten, aber nach innen schauenden Auge vorbei, ohne zu rühren, ohne zu erfreuen, ohne wehe zu thun! Verarmt dadurch das äusserliche Leben, so vertieft sich umsomehr das innerliche — und dieses allein ist es ja schliesslich, zu welchem ich sagen kann: Dies ist mein! —

Hier bin ich allein König und Beherrscher zugleich — ach, könnte man nur König sein! Aber man ist es im Leben zweimal, man ist es einmal, man ist es keinmal!

Wer kennt denn die geheimnisvollen Faktoren und ihre Gesetze, wer die Hand des Meisters, wer den Meister, der in unsere Seele die Lichter und die Schatten malt? Genug, sie sind — und uns bleibt nur, zu ihnen zu lachen und zu weinen — und trotz allem Weh sie zu lieben!

Und so halte ich das, was in mir lebt: die süssen Erinnerungen, die bitteren Erinnerungen, die Lust und die Qual, fest als mein einziges, eignes, ureignes Reich.



Ich beuge wortlos mein Knie und — bete. Zu keinem Gott, zu keinem Menschen; ich bete zu dem Ungeborenen.

zu dem nicht Seienden, zu dem Kommenden, zu dem, was erst geschaffen werden muss, zu dem, was frei sein wird von Menschensatzung und Menschenqual. —

Ich möchte hinausgehen und wandern von Mensch zu Mensch, ihnen das Herz zerreißen und das Weh verkünden und des Wehes Ende!

Wann aber werden wir im Paradiese sein? Wir, die Einzelnen, die Einsamen, wir, ich und du?

Aber wir müssen noch verlernen das Lachen und Weinen zu zweien Dingen: dem Tode und dem Leben.

Das Lachen haben wir verlernt. Wann aber werden wir das Weinen verlernen?



Ewig wird meine Seele leben und unsterblich sein in meiner Unsterblichkeit.

Unsterblichkeit! — der Kuss der Ewigkeit brennt auf meiner Stirne und mein Hirn lodert in hellen Flammen, welche das Sterbliche in mir verzehren!



Unsere Verzweiflungen, unser Jammer, unsere grässliche Qual — das ist der grosse Kampf, welchen in uns der Mensch mit der Menschheit kämpft.



Es giebt zu denken, dass das Dasein am leichtesten ertragen wird, wenn das Bewusstsein davon verweht. Wir aber müssen es mit lebendigem Bewusstsein leicht ertragen lernen.



Ich bin nach rechts gegangen und nach links, nach vorwärts und nach rückwärts, aber nirgends habe ich meinen Weg, nirgends mein Ziel gefunden. Was bleibt?

Emporfliegen — oder versinken, ja versinken! Nur nicht bleiben, nur nicht verweilen, da, wo der Menschheit Menschenopfer gebracht werden und blutiger Dampf die

Sinne verwirrt; reine Luft! und Freiheit, Freisein von jeder Gottheit — mag sie Gott, mag sie Menschheit, mag sie Glück heissen! Reine Luft, um ohne Scheu tief athmen zu können!

Was ist das für ein Dasein, in welchem jeder Atemzug tödtlichstes Gift einsaugt! Ich will fortgehen — weit fort!



Zu jener Zeit sprach meine Seele zu mir ein Gleichnis:

In einem engen Hause kamen zur Winterszeit viele Menschen zusammen, welche es fror. Sie sagten: Wir wollen hier beisammen bleiben und uns aneinanderschmiegen, es wird uns dann warm werden.

Und sie thaten also. Bald wurde es warm in dem kleinen Raume, aber die Luft wurde dick und schwer durch den Atem so vieler Menschen.

Da erhob sich Einer und sagte: „Lieber will ich frieren als schlechte Luft atmen“ — und begab sich unter dem Gelächter der Uebrigen hinaus in die Winterkälte.

Es fror ihn. Als er aber kräftig Bewegung machte, wurde ihm warm — und mit Wollust schlürfte er die reine frische Luft.

Wahrlich ich sage dir, wenn du nicht wie dieser aus dem kleinen engen Hause der herrschenden Lehren in die Kälte des freien, eigenen Erkennens entfliehst, wirst du durch den Atem der Anderen getötet werden — und selbst durch deinen Atem töten.

Die Ruhe dieses Hauses ist dir sicherer Tod. Tritt heraus in die kalte, freie Erkenntnis!



Es ist so, meine arme Seele, und es ist nicht zu ändern. Du musst es tragen, so wie es ist, und musst Alles ausspüren, wie es ist, bis in die letzten Fäserchen, bis in die letzten Winkelchen; kein Atom der Qual darfst du dir entschlüpfen lassen und musst Alles tragen, in Dornen und Wahrheit!



Du sollst Selbstbewusstsein haben — nicht viel, nicht wenig, sondern eben das Selbstbewusstsein, welches da ist, seinen Schwerpunkt in sich selbst haben.



Ueberall giebt es genug für einen glühenden Kopf und ein rastloses Herz — manche Stunde voll düsterer Schönheit und bebender, ahnungsvoller Schauer habe ich genossen, spät abends in dem wilden Garten, bei halbverschleiertem Monde — da bot mir die Natur selbst ihren Weihekuss und gewährte den erstaunten Blicken Zutritt zu den geheimnisvollen Tiefen, in welchen das Leben wohnt und auch der Tod, diese nimmermüden, dieses unzertrennliche Brüderpaar, hell wie der Tag der eine, wie das süsse, wonnige Licht — dunkel, schattend, still und schaurig der andere, wie die tiefe geheimnisvolle Nacht, aus deren Schoss die grossen Dinge spriessen — aber das Herrlichste von Allen, das war die Dämmerung zwischen beiden, diese leuchtende dunkeldurchwobene Dämmerung, in welcher die Gedanken am besten gedeihen, die zur Tiefe steigen, zum Urquell alles Seins und alles Scheins, die Gedanken, welche am Leben krankten und am Tod gesunden, die Nachtgedanken, die schwermütigen Asphodelien, die süssen Blumen mit dem seltsamen Duft, welcher lebendiges Totsein verheisst — — dies wonnige Dahinsterben, dies lebendige Totsein mit seiner stillen Ruhe, in welcher man das Leben doppelt brausen fühlt, in welcher man erst wirklich lebt, weil nur sie die Sammlung, Stille und Kraft gewährt, sich auf das Leben zu besinnen, und es zu schlürfen, Tropfen für Tropfen! —



Das letzte Wort der Weisheit hat wohl Shakespeare gesprochen: „Reif sein ist Alles.“ — Ja, reif sein! Aber steht es in unserer Macht allein? Gehört nicht ein Mass von Regen und Sonne dazu? Kann ich mir diese allein geben? Was nützt die Erkenntnis allein, welche nur foltert, wenn sie das Ziel vor den Augen sieht und es doch nicht

erreichen kann? Und dennoch — wie süß ist das Denken mit all seiner Qual, mit all seiner Zwecklosigkeit! Ja, wenn ich nun spät am Abend hinaustrete vor die Thüre und alle diese Dinge vor mir sehe, die Sträucher, die Bäume, den Himmel mit seinen Sternen — dann tritt die uralte, ewige Frage mit furchtbarer Gewalt an mich heran: Woher ist dies Alles, was ist dies Alles? — Da erfasst mich grauenvolles Entsetzen. Was ist der Mensch, was bin ich in diesem grässlichen Chaos der ungezählten Millionen Dinge, welche ihr Dasein haben, welche kommen, gehen und verschwinden — man weiss nicht woher, man weiss nicht wohin?

Wirklich — ich habe dieses Problem noch nie in so erschreckender Unmittelbarkeit empfunden als jetzt, in diesen Stunden köstlichster Sammlung, und nie die Aussichtslosigkeit seiner Lösung deutlicher und schmerzender wahrgenommen, denn ich kann es nicht loswerden, dass die Frage nach dem, was der Sinn unseres Lebens ist, in dieses Problem verwebt ist. — Wird uns der Tod die Antwort darauf geben?



Unsere Seele — ich sage immer „Seele“, es ist ja ein so schönes Wort — steht in ununterbrochener Wechselbeziehung zu Allem, was uns umgiebt. Tausend feine Fäden knüpfen sich zwischen ihr und der Natur, ohne Ende spinnen sie sich fort, bis in die tiefsten Tiefen, bis hinab zu den Wurzeln und Rätseln unseres Seins und jeglichen Seins — wenn wir nur stille sind, ganz stille, dann ereignet sich beständig das Wunder: Mit geschlossenen Augen sehen wir, mit verstopften Ohren hören wir, mit schlafendem Sinne fühlen wir — doch rühren wir uns und sagen ein vorlautes Wort, dann endet das Wunder und „die Krüge sind plötzlich vertrocknet“ wie im getreuen Eckart.



Ich gäbe etwas darum, könnte ich all das Fremde und Seltsame, das in mir lebt und zum Ausdruck ringt

und ewig unaussprechlich bleibt, zum Tönen bringen! Wirklich, ich verzweifle daran, dass sich sagen lässt, was ich sagen möchte. Die Sprache bleibt das ewig Unzulängliche — und nicht das allein: sie macht gemein, sie banalisiert und drückt der eignen Welt Gedanken zu Aller Welt Gedanken herab. Was ungeschrieben als einer anderen Welt Offenbarung erschien, grinst niedergeschrieben so elend dumm und gemein, dass man's vernichten möchte.



Beethoven, du Moses meines gelobten Landes!



Du meine süsse schaurig-schöne Dämmerung, sprich! Wird aus dir eine Morgenröte hervorgehen — oder bist du die sterbensfrohe Schwester eines längst verglühten Abendrotes?

Ihr wunderbaren, auf- und niederwogenden Gebilde, ihr seltsamen Gestalten mit den winkenden Händen — seid ihr Schattenrisse einer zukünftigen Lichtwelt, welche dem Seherauge schmeichelt, oder verblasste Bilder eines Totenreichs? Winket ihr zum Leben oder zum Sterben?



Es ist doch sehr eigentümlich, dieser Hang zum Denken — ja, wenn ich ihn nur überhaupt Hang nennen dürfte, diesen unwiderstehlichen Trieb und nie rastenden Drang, zu grübeln und zu bohren! Immer lebendig, immer wach wühlt er in dem unerschöpflichen Reichtum des Daseins und seinen offenen und versteckten Rätseln, deren Fülle nie abnimmt wie jene des Goldes in der Zaubertasche des Märchens! — mir wurde er geboren in den düsteren Stunden weihevollster Schönheit, in welchen Sein und Nichtsein ineinanderfliessen, in der Hochflut der Sehnsucht nach dem Tode, welche alle Ziele hinwegriss, die das goldige Leben mit lachenden Blumengewinden umspann, um meine Seele zu verlocken.

Seither habe ich oft über ihn selbst nachgedacht. Hauptsächlich, um den Felsen zu finden, in welchen ich vertrauensvoll meinen Anker versenken könnte.

Wo hätte ich diesen Felsen finden sollen, wenn nicht in mir selbst? Es wurde mir klar: Mein Eigenstes, mein Eigenthümlichstes musste mir dieser Felsen sein — anderswo würde ich nie einen Halt für mein ganzes Sein gewinnen. Zu dieser Erkenntnis war ich sehr bald gelangt — aber Jahr um Jahr verstrich, ohne dass es mir gelingen wollte, mein Eigenstes zu finden. Und da fühlte ich mich qualvollem Tod in der Wüste preisgegeben, da kein lebenspendender Born meiner gemarterten Seele entspringen wollte. Und traurig und hoffnungslos kehrte ich zu den Oasen der Gedankenkreise zurück, in welchen meine früheste Jugend aufgewachsen war — aber ich fand ihn nicht wieder, den schwermütigen Frohsinn meiner frühesten Jugend! Mein Auge war ja doch scharfsichtiger geworden und begrenzender, und allzu grausam war die erlittene Enttäuschung!

Und nun übergoss ich mein ganzes Streben, dessen Scheitern mich verbitterte, mit ätzendem Hohn und mein wohlgemäßes Suchen nach meinem Eigensten erschien mir jetzt als eine Ausgeburt krankhaft überspannter Phantasie, welches erfolglos bleiben musste, da ich nicht hätte suchen sollen, wo überhaupt nichts zu finden war!

Und ich war niedergeschlagen und traurig, wie der Vogel, welchem die Fittige beschnitten werden — und demütig. Heute aber erfüllt freudige Dankbarkeit mein Herz für diese Demütigung, welche mich Ehrfurcht lehrte.

Doch in der alten Heimat konnte ich nicht mehr heimisch werden und abermals ging ich in die Wüste, um neue Oasen zu suchen, wo ich bleiben könnte. Und ich begann sie zu suchen, die Heimat meiner Seele, wie ein Spürhund, welcher mit feiner Witterung den leisesten Luftzug erhascht. Viel lernte ich da kennen. Menschen, welche anders waren als die anderen, mit weitausschauenden Augen und weltumspannendem Herzen; Denkweisen, welche anders waren als die Denkweise der Menge, eigenartig und staunen-

erregend, reichhaltige Speicher grosser und tiefer Gedanken. Aber trotz ihres Reichthums hatten sie nicht die Speise, welche meinen Hunger stillen konnte und trostloser denn je sah ich mich am Ende der Wanderung durch das Lebendige und das Tote.

Und da fasste ich noch einmal Muth — den Muth der Verzweiflung, neuerdings auszugehen und mein Eigenstes zu suchen. Und ich suchte und suchte — und fand schliesslich, denn meine Seele war reif und würdig geworden, sich selbst zu finden.

Ich sah ein, das das Eigenthümliche, das Besondere, das Einzige, welches der Mensch hat, nicht zum Vorschein kommt auf eine Weise, welche ihm besonders und eigenthümlich erscheinen kann, da es ja nichts Anderes ist als dasjenige, welches er als seinen gewöhnlichen Zustand zu empfinden gewohnt ist, in folgedessen aber nicht prüft und nicht kennt. Wie man sich in besonderen, seltenen Situationen verhält, wie man sich ausserordentlichen Verhältnissen gegenüberstellt, dies kann nie mehr als einzelne Züge, niemals aber das ganze Eigenwesen selbst enthüllen — und doch sind es gerade diese besonderen Situationen, die nur hie und da auftauchenden Gedankenblitze, welche die eigene Aufmerksamkeit fesseln und demgemäss allzu leicht den Charakter der einzigen Spuren annehmen, welche zu den Geheimnissen des eigenen Wesens hinführen können.—

Nie hatte mich diese Sehnsucht verlassen, immer lauerte sie in dem Abgrunde meiner Seele, beutegierig, immer unbefriedigt von der Beute, welche sie erlangen konnte: diese Sehnsucht erfand ich als mein Eigenstes! Sich selbst erkennend zog sie sich zurück und nicht mehr nach aussen, sondern nach innen gerichtet, fand sie den würdigen Gegenstand ihres Suchens; zur grossen Sehnsucht geworden, zog sie das Ueberirdische in meine Seele hinab und meine Seele zu dem Ueberirdischen hinauf! Ihr erlöster Jünger lehre ich ihren Weg. Wer sie fassen kann, der folge ihr nach!



Vor mir lag ein weites, unendliches Gefilde und Dämmerung war darüber gebreitet, tiefe Dämmerung.

Und ich musste fragen: Will es tagen oder Abend werden?

Aber Nichts gab mir Antwort — endlos lag diese Dämmerung vor mir, grau und eintönig, ein regungsloses Ungeheuer.

Was sollte ich thun? Ich liess mich auf einem Feldstein nieder und versank in tiefes Sinnen.

Wie war es jetzt doch anders, so anders! Ueberall diese gähnende Unendlichkeit mit ihrem schaudervollen Schlunde; keine Wegweiser zwar — aber auch kein Weg! Nur Dornen und Steine, wo jeder Schritt zur Qual wird. Und da zog ein süßes Zurückerinnern, ein leises schüchternes Heimweh durch meine Seele.

Tiefe Stille war ringsum. Das Ohr hatte nichts zu hören, das Auge nichts zu sehen, die Stimme niemand, zu dem sie sprechen konnte.

Da geschah die Verwandlung: Das Auge kehrte seinen Blick nach innen, die Stimme ward zur Stimme meiner Seele und mein Ohr lauschte ihrem Flüstern:

„Nicht nach rückwärts blicke dein Auge, sondern nach vorwärts — und dein Heimweh lass sterben!

„Nicht hinter dir liegt dein Heil, sondern — doch ich weiss nicht, wo es liegt!

„Man lehrte dich; Glaube, Liebe und Hoffnung. Siehe, ich nehme sie dir. Aber ich gebe dir, was grösser ist, denn diese drei: die Sehnsucht, die grosse Sehnsucht!

„Ertöte den Glauben!

„Denn er kennt nur einen Weg. Aber es gibt unzählige Wege.

„Ertöte die Liebe!

„Denn sie ist eine heisse Seligkeit, du aber sollst kalt selig werden.

„Ertöte die Hoffnung!

„Denn sie verleiht den Scheinbesitz der Vollendung, du aber sollst in Wahrheit vollendet werden!

„Deine Sehnsucht aber lass wachsen und gross werden: Viele Wege wird sie dich führen, zur kalten Seligkeit und zur wahrhaften Vollendung — rufe sie!

Und ich that also.



Die eine Sehnsucht — mit einem Tropfen Sterbensbitterkeit und Todesseligkeit; die andere, die grosse Sehnsucht, welche Berge versetzt und rollende Sonnen vom Himmel herunterzieht.



Wer in deine heiligen Haine eintreten will, o grosse Sehnsucht, muss die schweigenden Oeden grenzenloser Einsamkeit durchschritten haben — wer aber ist einsam?

Bist du es, Einsiedler im rauschenden Walde, bist du es immer?

Bist du einsamer als der Mann, welcher von der Höhe des Lebens zurückblickend von neuem beginnen möchte und anders?

Bist du einsamer, als die Frau, welche Mutter wurde und Klarheit gewann, als es zu spät war?

Bist du einsamer, als das Mädchen, welches ohne Erwiderung liebt?

Du bist nicht einsamer, o Einsiedler, denn deine Tugend ist mit dir und deine Hoffnung.

Was aber ist mit ihnen — und was war mit mir?

Da rettete ich mich zu dir, du grosse Sehnsucht!

Was aber ist mit dir, liebe Seele, die du mich verstehst?

O rette dich, rette dich, solange es noch Zeit ist!



Man lernt viel in der Einsamkeit — die Hauptsache ist: man gewinnt den Dingen gegenüber einen unabhängigen Standpunkt und je verknüpfter sich das eigene Geschick mit den Wurzeln alles Seins erweist, desto souverainer

wird das Gefühl des selbstherrlichen Daseins, welches man führt; die tiefste Erniedrigung, welcher man sich freudig unterwirft in dem Bewusstsein, dass sie nothwendig ist, weil sie ist, erhebt um so höher: denn Herr der Natur wird man nur, wenn man sich als ein verschwindendes Theilchen in ihr erkennt, und nicht in sein Dasein den Schwerpunkt verlegt, sondern in das bewusst Sein — dieses ist in Wahrheit das ewige Weltenauge, für dessen Blick allein die Sonnen entstehen und Milchstrassen leuchten, für dessen Blick unendlicher Schmerz und unendliche Qual erduldet werden muss, damit er überhaupt sei! — Denn nicht das Leben ist das Wesentliche, sondern das Wissen um das Leben!

Und dieses Weltenauge ist wie ein Licht: Die Ahnungen, wie sie jeder einmal im Leben erlebt, sind schwache, unzureichende und verschwommene Abbilder dieses Lichtes, spielende, tanzende, zitternde Reflexe — das Licht selbst aber gross, ruhig und still, unbeweglich starrend, alles erhellend — aber kalt!

Aber Ihr möget wohl von den Ahnungen aus das Licht gewinnen! Sehet zu — die grosse Sehnsucht weist Euch Euren Weg!



Wie wenn man aus hellerleuchtetem Hause heraus in die dunkle Nacht tritt und noch geblendet von dem künstlichen Licht zum Himmel emporschauend erst nur wenige Sterne erblickt, nach und nach aber eine immer grössere Zahl leuchtend hervortritt, bis man den ganzen Himmel erschaut in all seiner Herrlichkeit — so ist es mit der Wahrheit, mit meiner Wahrheit!

Ich kann sie dir nicht schildern, ebensowenig sich der Himmel schildern lässt. Tritt selbst heraus und schaue — schaue lange hin! Immer mehr und mehr wird sie dir hervortreten, bis ein Himmel sich über dir spannt, wo du früher nichts sahest, als Nacht und Finsterniss.



Die Sehnsucht, die grosse Sehnsucht, das überirdischste Gefühl von allen — habt ihr je ein Mienenspiel der Sehnsucht gesehen? Sie ist so wenig physiologisch; im feuchten Auge nur erglänzt ihr Wetterleuchten.



Ihr müsst einen Ocean im Busen haben, wenn die grosse Sonne in Euch untergehen soll. Weitet Eure Brust und sucht und sucht!



Die Sehnsucht, die grosse Sehnsucht — das ist der Mond, welcher das Licht der Sonne eines überirdischen Seins in die Nacht dieses Lebens strahlt!

Wie ist doch Alles so eigenthümlich, so bizarr und doch so ahnungsschwer und bedeutungsvoll in seiner bleichen, abgetönten Beleuchtung — Alles nickend, Alles winkend, Alles ein Fingerzeig, eine Hindeutung, eine leise geflüsterte Kunde von jenem grossen, geheimnisvollen Sein, das unser wartet jenseits aller Zeit!

Mögen nie dunkle Wolken dein geliebtes Antlitz verhüllen und dein süsses Licht immer meine Seele erquicken! — höre den Betenden, du grosse Sehnsucht, höre sein Flehen!



In tausend Bildern und in tausend Gestalten könnte ich dich den Menschen zeigen, o grosse Sehnsucht — und dich doch nicht erschöpfen. Denn dein Wesen ist in allen Bildern und Gestalten, sie aber nicht in dir.



Jeder Gedanke ist wie eine Quelle, jeder grosse Gedanke wie die Quelle eines grossen, mächtigen Stromes.

Wenn er erst sein Bett gegraben hat, wollen wir die Blumen pflücken, welche an seinen Ufern erblühen werden —

meinen Gedanken kann ich dir zueignen, liebe Seele,
und meine grosse Sehnsucht —

nicht aber ihren Strom, nicht die Blumen an seinen
Ufern!



Folge mir, liebe Seele, die du meinen Worten lauschen
willst, in die Dämmerung. Denn gibt es eine Stunde, in
welcher das Ohr geeigneter ist, die leise Kunde zu ver-
nehmen, das Auge heller, die huschenden Lichter zu sehen,
die Seele durstiger, den kühlen Trank zu schlürfen?

Denn was ich dir biete, liebe Seele, ist ein kühler
Trank, ein Labnis für die Ermatteten, eine Erquickung für
die, so am Tage heiss geschritten haben, eine kalte Selig-
keit für die, so die heisse Seligkeit überwunden haben!

Meine Seligkeit ist eine kalte Seligkeit — denn sie
ist nicht von dieser Welt — eine Seligkeit, welche frei ist
von aller Leiblichkeit.

Welche andere könnte solches von sich rühmen?



Merke, liebe Seele — auch meiner Seligkeit heftet
sich die Gefahr an die Fersen, auch sie könnte irdisch
werden, wenn du sie glühend erfassen, glühend geniessen
wolltest.

Merke, liebe Seele: ich predige dir die kalte Selig-
keit und habe meine ganze Vorsicht und meine ganze
Warnung in dieses eine Wort gelegt!



Es kommt schliesslich für jeden Strebenden die Zeit,
wo er es überdrüssig wird, über den Weg zu disputiren;
nämlich dann, wenn er das Ziel schon vor Augen hat.

Soviel im Vorhinein zur Abwehr.



Ich hasse den Winter, wenn ich der Toten gedenke.
Es ist so kalt in der Erde, alles gefroren, starr und ver-

steint, alles steht still, das Leben und der Tod — ja, auch der Tod! Denn auch er ist ein Leben, ein seltsames Doppelleben, nach vorwärts im überirdischen, nach rückwärts im irdischen Sinn. Und wenn dieses erstarrt! Wie furchtbar muss den Toten der Winter sein, wenn ihre Sehnsucht still stehen muss, weil die Lösung und die Erlösung von der Erde stille steht — lässt uns die Toten verbrennen, lässt uns sie wenigstens vor dem Winter retten!



Wir Alle leben in einer Atmosphäre, welche lebendig ist und von Gedanken und Gefühlen durchglüht. Aber es bedarf einer eigenartigen Naturanlage und Vorbildung, um sich stets des Vorhandenseins und Hereinragens und Hereingreifens dieser transcendentalen Welt bewusst zu sein — ach, leider ist uns jene Innigkeit und jene Ehrfurcht abhanden gekommen, welche uns hinausheben könnten über alle Schranken.



Begreife nur das Leben vom Standpunkte einer höheren Welt — und es wird dir nicht als unglückseliger Zufall erscheinen, sondern als Fatum, als ein von höherem Wollen vorhergesehenes und beschlossenes Geschick.

Weisst du aber, liebe Seele, wer es gewollt und beschlossen hat? Wir selbst — aber wir waren ungeduldig, und darum musste es so kommen. Warum aber waren wir ungeduldig?

Es ist das Wort gesprochen:

„Das Sterben in der Dämmerung ist schuld

„An dieser fieberhaften Ungeduld —

und darum sollen wir nicht in der Dämmerung sterben — sondern im Licht!

Ich aber will dir dieses Licht bringen, liebe Seele; öffne deine Augen und folge ihm: es wird dir in die Ewigkeit leuchten und wir werden selig sein!



In den anfänglichen Zeiten, da die Menschheit dem Urquell alles Seins noch näher stand — was sich aber nicht auf die Zeit, sondern auf die Entwicklung des Bewusstseins bezieht — fühlte sie noch intensiver das Band, welches sie mit den tiefen Geheimnissen des Weltwesens verknüpfte.

Es müsste herrlich sein, sich zurückversetzen und leben zu können in jenen Zeiten, herrlich gerade jetzt, wo schon ein Stück Bewusstseinsentwicklung durchlaufen ist.

In diesem Sinn lockt mich „die Rückkehr zur Natur“ und meine Seele weilt gerne in dem Wundergarten der Vorzeit:

Die längst vergilbten Farben erlangen wieder hohen Glanz, die Bäume grünen, die Blumen blühen, in dämmerigen Hainen regt sich in reicher, quellender Fülle das Leben — und hell entspriesst den dunklen Ahnungen mythischer Weisheit des Lebens gedankendurchglühter, bewusstseintrunkener Sinn, welcher der Springwurz gleich die Fesseln sprengt, in denen wir schmachten.



Das sehende Auge lässt sich nicht von der Mannigfaltigkeit täuschen und entdeckt schliesslich hinter dem schillernden Reichthum die bitterste Armuth.

Im Denken — im Leben; wo wir hinblicken regiert die Armuth. Wir wollen nicht blind an ihr vorübergehen, sondern die Einsamkeit, die Ehrfurcht und die Sehnsucht erfassen, um sie zu überwinden.



Seit ich denken kann, bist du mir entgegengetreten — immer eine andere, in tausend wechselnden Gestalten. Von Bedeutung aber wurdest du mir erst, als ein sanfter Hauch mir die Kunde zutrug wie furchtbar das Leben ist. —

Ich stand damals allein auf fettem, üppigem Land. Tausend Kräuter und tausend Blumen blühten um mich herum, blau wölbte sich der Himmel über meinem Haupte

bei Tag, die leuchtenden Sterne glänzten in den Frieden meiner Nacht — alles war schön und herrlich und selbst die nächtlichen Wolken am Horizont verschönten nur mein Paradies mit ihrem Wetterleuchten, ohne mich zu erschrecken —

da kam aber eines Tages ein sanfter Hauch, wie so oft vorher, ein sanfter Hauch, den ich unaussprechlich liebte, in vollen Zügen wollte ich ihn trinken, wie ich es sonst gethan;

er aber hatte einen Geschmack von Bitterkeit, so fein, so schwach, kaum zu bemerken.

Aber ich merkte ihn doch und ich wusste: der Feind hat mich entdeckt.

Bald sauste Pfeil auf Pfeil und schwer getroffen sank ich nieder.

Da tratest du zu mir. Aber ich erkannte dich nicht.

Und es verstrich einige Zeit. Das Bild, unter welchem ich dich erschaute, verschwand — das war die zweite Wunde, welche mir das Leben schlug.

Und wieder tratest du zu mir — und wieder erkannte ich dich nicht. Du aber gossest Balsam in meine Wunden und ich genas.

Wieder entwich das Bild — und dies war die dritte Wunde, welche mir das Leben schlug —

Und wieder tratest du zu mir; jetst war ich nahe daran, dich zu erkennen; aber mein Auge war doch noch zu trübe.

Mehr Herzblut musste noch fließen, damit mein Auge reiner, mein Denken freier, mein Träumen überirdischer würde —

Und endlich habe ich dich erkannt und halte dich fest, dich allein — keine Versuchung und keine Verführung wird mich von dir reißen.



Es war ein Mensch, den es in die Ferne trieb. Nun trug ihn der Ocean und mit feuchtem Auge blickte er nach

dem jenseitigen Gestade. Da kam ein Sturm und zerschellte das Schiff — aber ein nacktes Eiland rettete ihm das Leben.

Hier sass er nun bangend und verzweiflungsvoll harrend. Endlich raffte er sich auf, baute aus angeschwemmten Holztrümmern ein Floss und fuhr hinaus nach den jenseitigen Gestaden. Wieder kam der Sturm — wieder rettete ihm die Klippe das Leben.

Und so geschah es noch oft. Da begann er zu sinnem und der Gleichmuth der Verzweiflung bemächtigte sich seiner.

Gleichviel — es war Gleichmuth und seine Seele vermochte sich zu sammeln.

Und nun beschloss er zu bleiben und sich wohnlich einzurichten.

Da aber entdeckte er sein nacktes Eiland und erfand es unendlich schön und reich an allen Dingen seiner Wünsche —

und dankbar presste er seine heissen Lippen an das kalte Gestein des Ufers —

drunten aber brüllte die Brandung zornig — aber machtlos.

So küsse ich deine trostlosen Ufer, o grosse Sehnsucht — denn ich erfand dich reich an allen Dingen meiner Wünsche, ich entdeckte dich als mein erträumtes, jenseitiges Gestade —

ich küsse brünstig deine nackten Steine und deine schroffen Wände, an welchen sich zornig brüllend — aber machtlos das Leben bricht —

Denn ich erkannte dich — und die Paradiese, welche hinter deinen Felsen liegen — sie sind nun mein!

Ich danke dir, o grosse Sehnsucht und umschlinge dich in ewiger Umarmung.



Es gibt Menschen und wieder Menschen; und dies ist zweierlei, es ist vielerlei; und manche haben die Unsterblichkeit und manche haben sie nicht!

Und es gibt eine Unsterblichkeit und wieder eine Unsterblichkeit; und dies ist zweierlei, es ist vielerlei! Uns aber soll die höchste Unsterblichkeit zu Theil werden — die höchste! Hörst du mich, liebe Seele!

Dazu aber bedarf es der Sehnsucht, der grossen Sehnsucht.



Astarte.

(Gabriel Max.)

In Byrons Dichtung ist die Sehnsucht in dem Helden personificirt. Bei Gabriel Max erscheint sie an Astarte, reflectirt in einem Mitleid einer höheren Welt. Insoferne der Beschauer des Bildes diese reflectirte Sehnsucht aufängt, wird er selbst zu Manfred. Es geht mit ihm eine Verwandlung vor sich, es vollzieht sich an ihm das Wunder der Transsubstantiation — nur wird er ein Manfred höherer Art, er wird, was Manfred im irdischen Dasein vergeblich zu erreichen gesucht hat, er wird es durch das Ueberirdische im Wesen der toten Astarte. Denn um reflectirt werden zu können, muss die Sehnsucht in Astarte eindringen und da kann es nicht fehlen, dass auch an der Sehnsucht eine Verwandlung vollzogen wird. Astarte empfängt die irdische Sehnsucht — und reflectirt sie als die überirdische, als die grosse Sehnsucht! Dieser freilich fehlen die Worte und den bebenden, schmerzverzerrten Lippen entringt sich nur das eine Wort, der theure Name: Manfred!

Max ist der Ausdruck dieses Verhältnisses in grandioser Weise gelungen. Astarte ist unbedingt sein grösstes Werk, auf welches seine früheren Bilder hin —, seine späteren zurückweisen. Dies soll aber keinen Tadel bedeuten; denn das Höchste lässt sich nicht überschreiten und in den hohen Gebirgen, diesen Meisterwerken der Natur, herrscht durchaus kein anderes Verhältniss. Nicht immer ist der letzte Berg einer Kette ihr höchster Berg und dennoch stehen sie nebeneinander — als Riesen neben Riesen.



Der Gang nach Emaus.

(Arnold Böcklin.)

Eine Stadt — leer und ausgestorben, mehr eine Feste als eine Stadt, eine Behausung des Todes.

Alte, ehrwürdige Bäume, mit vorgeneigten Kronen, geschüttelt von dem Sturm, der die Wolken am Himmel dahinjagt. Bäume und Wolken — hinweisend auf ein grosses, fernes, unbekanntes Ziel — sie alle beseelt von der nimmerrastenden, grossen, jenseitigen Sehnsucht.

Vorne der Brunnen, in dessen Tiefen der Born des Lebens rauscht. An seinen Steinen lehnt ruhig ein Weib, das Symbol des in sich selbst befriedigten Lebens, befriedigt durch seinen Vermittlerdienst zwischen der Welt des Ungebornen und der Welt des Seienden. —

Und drei eilig schreitende Gestalten. Einer, der die Pforten des Todes überwunden hatte und wiedergekommen war, um seine Jünger zu trösten; und die beiden anderen, wohl des Lebens Ueberwinder, aber noch nicht Ueberwinder des Todes, fortgetrieben von ihrer grossen Sehnsucht und dennoch in zagendem Bangen vor dem grossen Räthsellöser flehend: Bleibe bei uns Herr, denn es will Abend werden!



Die Insel der Toten.

(Arnold Böcklin.)

Ein Eiland steigt empor aus der dunklen Flut, rosenbekränzt bauen sich seine bleichen Felsen in die abendliche Luft, von Licht und Regen gebleicht wie des verunglückten Wüstenreisenden Gebeine. Geheimnissvoll küsst sie der letzte Strahl der untergehenden Sonne und erweckt in einem roten Mal die Hieroglyphe des Lebens.

Starrend umschliessen sie den Garten der Toten. Der dunkle Rasen atmet Moderduft, schweigend ragen die Cypressen und neigen ihre umflorten Häupter gegen Osten, sehnsüchtig harrend des grossen Lichts — und

gegen Osten ziehen die erdegelösten, ätherbeschwingten Wolken.

Auf weichen Wellen still ein Nachen zieht, erstickte Laute zittern durch den Raum und aus den tiefen Wassern quillt ein Sterbelied: Die müde Seele endigt ihren Lauf, müdegehetzt von der wilden Sehnsucht des Lebens — diese Sehnsucht erstarb!

Nicht jagt sie mehr den blutenden Fuss über ritzende Dornen, nicht netzt sie mehr das heisse Auge mit noch heisseren Thränen — die Sehnsucht wacht bei dem Ruhenden und breitet schutzflehend ihre Arme gegen die blasse Ewigkeit aus, welche ihn aufnehmen wird in ihren Schooss, aus dem er entsprossen.



„Gloria in excelsis“.

An meiner Seele nagen Flammen. Die Flammen sind klein — aber verzehrend, mit den kleinen, spitzen Zungen fressen sie bis in das Innerste meiner Seele; und die Menschen wissen es nicht, dass die heissesten Flammen jene sind, welche nicht leuchten.

Ich glaube nicht an dich, o Gott — aber ich wünschte es, du seiest, damit ich dir zurufen könnte: Was habe ich dir gethan, dass du mich so elend machen konntest? Ueber meiner Anklage möchte dein Thron zusammenbrechen — o du unbarmherziger Gott, nicht einmal soviel Barmherzigkeit besitzest du, zu sein, nicht einmal soviel?

Aber nein! O Gott — früher hast du wohl existirt und warst allmächtig. Als aber die Menschen auf ihre Faust zu leben begannen, erzürntest du dich, straftest sie und wurdest ein Gott der Rache. Doch es half dir nichts mehr; du ärgertest dich und durch den Aerger büsstest du einen Theil deiner Allmacht ein — an die Menschen. Und da gedachtest du, sie dir wieder zu erobern und die Unendlichkeit des Todes zu durchschreiten, um sie zurück-

zugewinnen. Aber du Heuchler kamst nicht ganz; du schicktest deinen besten Theil und kamst herunter als die Liebe. — Und diese haben sie getötet!

Wohl gewannst du wieder Kraft und Ansehen --- aber nur für kurze Zeit. Dein bester Theil war tot und nun sannen die Menschen darauf, auch den anderen zu töten.

Alles, was du geschaffen hast, hat sich gegen dich empört; und sie, welche du gemacht hast, die weite Natur haben sie zur Herrin, zur Königin erhoben. Jetzt herrscht sie, das dumme, putzsüchtige Weib — du aber liegst im Sterben.

Denn noch bist du nicht tot; hast du mich nicht in deinen Todesqualen noch geschaffen? Grässlich ist der Tod; furchtbar das Sterben eines Tieres, furchtbarer das Sterben eines Menschen — wie furchtbar muss das Sterben Gottes sein! Und in deinem Sterben hast du mich geschaffen — und dein Sterben ist mein Leben!

Sieh, noch bist du nicht tot; du lebst noch — doch du verblutest und ich freue mich darüber; aber doch — doch, ich weine um dich, mein lieber, grosser Gott, denn ich liebe dich, auch wenn ich dich lästere. Aber vergieb mir nicht! stirb mit einem Fluch auf deinen Lippen, denn ich bin es, der deine Todeswunden aufreisst!

Aber ich liebe dich, o Gott — denn ich bin du, ich bin Gott, der auf dem Boden liegt und stirbt — sollte ich nicht Gott, sollte ich nicht mich selbst lieben?

Schon vor Zeiten stieg Gott in der Menschen Seelen hinab — und sie waren verzückt, denn damals war Gott noch lebendig. In meine Seele aber ist der sterbende Gott hinabgestiegen. Aus Mitleid habe ich ihn aufgenommen — und nun bin ich selbst der sterbende Gott mit der verlorenen Allmacht.

Hätte ich sie noch, dann würde ich dich befreien, du meine liebste Seele — aber sie ist dahin und mein ganzes Leben ist nur ein grässliches Sterben, so grässlich, wie keines ist — weil es das Sterben Gottes ist!



Das erste Licht.

Die Seele zuckt, der Wille ist erstorben,
Sein toller Drang hat sich nun ausgetobt,
Und rings ist's still, so tief und ahnungsvoll,
Als sollte endlich auf die tiefe Nacht
Die purpurfarb'ne Morgendämmerung folgen,
Die keusche Tochter eines neuen Lichts!
Was mag wohl kommen, was sich vorbereiten
In meiner Seele, die zusammenschauert,
So oft der Sehnsucht schwere Flügelschläge
Sie dumpf umbrausen, Fernes ihr verheissend?
Was mag wohl kommen? Nein, ich weiss es nicht —
Und kanns nicht wissen! Doch, dass Etwas ringt
Und aus mir strebt, um meiner loszuwerden
Und meiner engbegrenzten Sterblichkeit,
Das fühle ich, so wie die Erde fühlt,
Wenn nach dem Todesschlaf die Sonne wieder
Mit Flammenküssen ihre Starrheit weckt
Und laue Stürme kahle Bäume schütteln —
Es naht, es naht der langersehnte Tag,
Und stolzer schwillt der Ahnung Melodie,
Das jetzt der erste Strahl des ewigen Lichts,
Von meiner wilden Sehnsucht überwältigt,
Den Weg zu meiner Seele finden will.
Und sie, sie jauchzt und zittert ihm entgegen:
Mit süssen Schauern wird sie ihn empfangen,
Um tausendfach ihn brechend und vernichtend,
Nach tausend Seiten neu ihn auszustrahlen!
Die Stunde naht, die so gefürchtete
Und doch so heiss ersehnte — und die Qual,
Die scheue Furcht des Sterblichen in mir,
Das vor der leeren Ewigkeit erschrak,
Sie floh von dannen — denn Unsterbliches
Braucht die Unendlichkeit ja nicht zu fürchten.
Aeonen hat es, um sie auszumessen,
Und ist sie leer, die Macht sie anzufüllen,

Sich nimmermüder Schöpferkraft erfreuend:
Denn wer das Sterbliche verstand zu zwingen,
Im heissen Kampf das Leben niederrang,
Und wem der Tod besiegt zu Füßen sank,
Dem ward die Macht, den Schleier zu durchdringen,
Der zaubermächtig liegt auf allen Augen,
Und Zugang zu dem Urquell zu erzwingen,
Aus dem des Daseins Wurzeln Nahrung saugen.



Abendmusik.

Wieder war ich hinausgegangen — weit fort, bis an die Halde des Berges, hinter welchem die Sonne hinabsinkt — ich bin so müde, ich lagere mich in dem duftenden, schwülen heissathmenden Gras und blicke hinauf, die Halde des Berges hinauf, dorthin, wo die Sonne hinuntersinkt.

Und sie sinkt hinab. Erst purpurne Glut, dann fahles, grünliches Zwielficht. Thauschwer bricht die Nacht herein, es beginnt mich zu frösteln.

Aber ich bleibe liegen, denn ich bin müde und meine Müdigkeit nimmt immer zu und weiter starre ich hinan zu der schwarzen Linie, in welcher sich Himmel und Erde abgrenzen.

Bleischwer drückt mein Leib die Erde und ich verharre regungslos. Die Halde erweitert sich und dehnt sich — immer mehr und mehr; aber die schwarze Linie zeichnet sich ununterbrochen in gleicher Schärfe vom Himmel ab, obzwar sie in schier unendliche Ferne gerückt ist. Von ihr geht es zu mir herab, eine tote, schwarze, schiefe Fläche.

Da erscheint ein Punkt auf der Linie, sich deutlich abhebend. Was mag das sein?

Nach geraumer Zeit wird er grösser. Ich sehe es genau, er wird grösser und gleitet aus dem Horizonte in die schiefe Fläche herab.

Jetzt verliere ich ihn aus den Augen. Bald aber sehe ich ihn wieder; noch ein Stückchen tiefer und noch grösser — im tiefsten Schwarz auf der schwarzen Fläche, eine schwarze Kugel, welche den Abhang hinunterrollt.

Sie wächst und wächst, je mehr sie sich nähert. Jetzt ist sie so gross wie der Mond — jetzt wie die Sonne; und geradewegs auf mich rollt sie zu, in immer rascherer Bewegung, eine tote, ausgebrannte Sonne.

Ich liege regungslos. Es stockt mir der Athem, aber es wirbelt in meiner Seele und ich rechne, wann sie mich erreichen wird — entfliehen kann ich nicht, unsichtbare Gestalten drücken mich zu Boden.

Ich rechne und rechne — jetzt — jetzt wird sie mich zermalmen —



Fantasia.

Was nützt alles Reden, was nützt alles Klagen — die Toten sind tot und die Blüten verwelkt, welche auf dem Baume des Lebens prangten, ohne Früchte zu tragen. Ein erbärmliches, jämmerliches Dasein schleppe ich dahin, in schillernden Farben, in glänzenden Gewändern, ein König über Tote, ein Licht, welches leuchtet und leuchtend blendet und doch die Finsternis nicht erhellt, sondern nur zeigt, wie finster es ist, wie furchtbar finster. Die Melodie des Lebens ist verklungen, nur der düstere Grundbass hallt noch nach, in schweren, triefenden Schwingungen, welche meine Seele zum Erzittern bringen und zum Krachen in ihren Fugen — und dennoch: diese Zähigkeit, diese Klebrigkeit! Nichts will von der Stelle — weder das Leben noch das Sterben, weder das Denken noch das Rasen, weder die Heiterkeit noch der Trübsinn, nichts will sich rühren, nichts!

Ach wie schön wäre es — ich kann mir das so vorstellen, so lebhaft ausmalen! Jetzt, wo alle Träume zerronnen sind, wo alle Hoffnungen verblasst sind! O wie

schön wäre es — kennt Ihr die alten hohen Chorstühle in den Kirchen der vergangenen Jahrhunderte, mit den hohen Seitenwänden — wo der Nachbar nicht den Nachbar erblickt — so eng, so knapp, so ernst, so streng, so wohlig, so lauschig! Ach, wie schön wäre es, in einem solchen Chorstuhl zu sitzen, immer und immer, so ruhig, fort und fort; und Alles vergessen, das Leben und das Sterben, und sich selber vergessen lassen von dem Leben und dem Tod! Einmal endlich nach langer Zeit würde er kommen, der alte, griesgrämige Küster, und meine Seele in seinen Klingebeutel thun — und da würde ich ihn ansehen mit erstaunten, grossen Kinderaugen und bemerken, was ich schon lange wusste: dass es kein Küster ist, sondern —

Ja, was denn? Was ist er denn eigentlich? Ihr wollt, dass ich es Euch sage? Ja; aber Ihr müsst wissen: Ein anderes ist das Sterben, ein anderes ist der Tod. Das Enge und das Weite — so sind sie. Ihr wollt, ich soll Euch das Weite erklären, und Ihr kennt das Enge nicht?

Kennt Ihr die schwermütigen Mysterien des Engen? Kennt Ihr die Seeligkeiten des hohen Chorstuhls, kennt Ihr die Wonnen einer engen, menschengrossen Höhle, kennt Ihr die Süsse des zwischen einer Doppelthüre Stehens? Habt Ihr sie gekostet, habt Ihr sie ergründet? Und zu Euch soll ich von dem Tode reden?

Ja, für Euch freilich ist der Tod ein Küster, der Eure Seelen in seinen Klingebeutel thut — und dann klirrt es so! — wisst Ihr wie, Ihr Kupfermünzen?

Geht mir nur fort, es ist zum Lachen —



Arioso dolente.

Durch meine Seele geht ein Wehen, so schwer, so tief, so düster ahnungsvoll, so schaurig-schön, so lebensmüd, so todesfreudig — aus weiter Ferne seh ich dich

winken, mein Heissersehntes, mein Herzblutgeliebtes — die grosse Sehnsucht schüttelt ihre Flügel, in schweren Tropfen träufelt das Sterbliche hinab, so tief, so tief!

Du bist mir nah in schweigender Mitternacht, du bist mir nah am leuchtenden Mittag, du bist mir nah in meines Lebens Enge, du bist mir nah in meines Sterbens Uebergang — und du bist mein in meines Todes weiter Unendlichkeit!

Ich komme zu dir — ich komme! Meine Sterblichkeit erzittert, sie, dies enge Gefäss für deine Unendlichkeit! Löse mich bald, du grosse Erlösung!

Auf hohen Bergen will ich meine Schwingen entfalten und wie ein Aar emporsteigen über die grosse Natur und fliegen weit, weit bis an die Grenzen ihrer unendlichen Endlichkeit! Dorten aber, mein Heissgeliebtes, meid Herzblutersehntes, löse die Fesseln, welche mich binden und komm mir entgegen — nur einen Schritt, nur einen Schritt!

Denn ich will sehen, ich will ein Zeichen, dass auch du mich liebst! O komm mir entgegen — nur einen Schritt!

Willst du? Wirst du?



Aria.

Siehst du nicht, liebe Seele, den paradiesischen Hain mit den grossen, träumerischen Blumen und den fremden, stummen Vögeln mit den ewig offenen Augen, und all das Gethier, lauter Sphinxen, schweigend und schweigend fragend die uralte, ewige Frage — siehst du nicht, wie sie uns fragend anschauen, aber fragend mit anderem Sinne, fragend mit Verwunderung: Also ist doch der Sinn des Lebens gefunden? Ihr seht so glücklich aus — und doch nicht glücklich. Seid ihr Untergehende?

Und du, liebe Seele, und ich, wir nicken leise, ohne mit den Wimpern zu zucken:

„Ja, wir gehen in unseren Untergang, in unseren Hinübergang“ — und all diese stillen Thiere erfasst lebendige Rührung und tausend Stimmen widerhallen in dem Hain: „Nehmt uns mit, nehmt uns mit!“

Und wir lächeln und nicken. Tausend Herzen, verdorrt in namenlosem Weh, ergreift die heilige Welle der grossen, unsterblichen Sehnsucht — leise schaukelt das Dasein darauf hin, traumhaft gewiegt von wunderbaren Melodien. Und wir ziehen in die Ferne — sachte, aber unaufhaltsam, von der Ewigkeit fortgezogen und hineingezogen in ihre ewigen Kreise, fortgezogen in höhere Welten aus diesem Muscheldasein, wo jeder seine Schale hat, sein Hinderniss und seine Schranke!

Und wir jubeln leise —



II.

Von der Erlösung.

„Wenn alle Bäume Schreiber wären und
alle Aeste Schreibfedern und alle Berge
Bücher und alle Gewässer Tinte, noch
könnten sie den Jammer und das Elend
nicht genugsam beschreiben — — —“

Jacob Böhme : Aurora.

1.

Dass Leben Leiden ist, dieses ist der fundamentale Satz, von welchem alles philosophische Denken ausgegangen ist. Ihn anerkennen heisst: Pessimist sein.

In der That brauchen wir uns nicht erst um den Nachweis zu bemühen, die bestehende Welt sei die schlechteste aller möglichen Welten; wir haben es nicht nötig, die wenigen Freuden des Lebens in selbstmörderischer Analyse zu Illusionen zu stempeln: wir sind Pessimisten, sobald uns einmal das berühmte „Wir alle leiden am Leben“ mit seiner grauenvollen Wahrheit durchdrungen hat.

„Das Leben wird ertragen und gelitten“ sagt Dörmann (Neurotica), und ich weiss nicht, ob sich die furchtbare Thatsache, welche diesem Seufzer zu Grunde liegt, treffender formuliren lässt. In die Prosa offenkündiger Betrachtung übersetzt, lautet dieses Urtheil so traurig wie kein anderes lauten könnte, indem es den vollendeten Passionscharakter des Daseins proclamirt, in seiner Allgemeinheit ihm denselben als einen wesentlichen, als einen organischen zusprechend.

Ich, für meine Person, wüsste die bleiern träge, unüberwindbare Qual des Lebens nicht wuchtiger anzuklagen als: dass sie noch schwerer ist als der Tod, tausendmal schwerer als dieses schreckensreiche Aufhören einer ununterbrochenen Pein.

Denn was den Tod betrifft, wollen wir ehrlich mit einander reden. Der Tod ist etwas Entsetzliches. An dieser Wahrheit dürfen wir nicht irre werden, was uns auch dagegen gesagt werden mag; ein verhüllendes

Denken ist in dieser Richtung stets ein franduloses Denken, sei es selbst betrogen, sei es aus sich selbst heraus betrügend. Schon der Umstand, dass über diesen Gegenstand soviel gesagt worden ist, dass soviel gegen die oben ausgesprochene Wahrheit gesagt worden ist, beweist, wie fest ein Jeder von ihr durchdrungen ist. Auch das qualvollste Leben wird niemals zu der Anschauung bekehren, wie sie uns in tausend Variationen dargelegt worden ist; denn zwischen Leben und Tod besteht nicht die Antithesis, dass das eine ein Uebel, der andere keines sei — oder auch umgekehrt; sondern die merkwürdige, dem Denken auffallende und hochwichtige Uebereinstimmung: dass sie beide Uebel sind.

Der Tod ist nicht schrecklich; so ist uns oft demonstriert worden. Pythagoras hat seinen Lehrsatz einmal bewiesen und wir halten jenen für einen Candidaten des Tollhauses, welcher noch an demselben zweifeln könnte; warum giebt es für die so überaus wichtige „Wahrheit“, dass der Tod nichts Schreckliches sei, nicht einen ebenso bündigen Beweis? Wäre er einem Denker gelungen — keinem zweiten wäre es eingefallen, über den sicheren Besitz noch weiter Worte zu verlieren. Dass er es dennoch gethan, beweist nur, dass er selbst vor dem Tode gezittert hat, und der Lehre seines Vorgängers nicht die siegreiche Kraft innewohnte, seine Angst zu bannen. Und hat es niemals einen Philosophen gegeben, der das Zahnweh geduldig ertragen konnte, so hat umso gewisser keiner existiert, welchem nicht der Gedanke an den Tod das Blut erstarren machte. Aber keiner hat es eingestanden und die Folge ist, dass wir uns bezüglich des Todes mit Unklarheiten herumschleppen und uns bei diesen Unklarheiten beruhigen; so werden wir ein Uebel in sehr problematischer Weise los — natürlich auf Kosten eines anderen; denn Unklarheit bezüglich des Todes zieht beständige Unklarheit bezüglich des Lebens nach sich; haben sie dies auch recht bedacht, die uns die Schrecken des Todes mit einem Schleier überdecken?

Man wird mir einwenden — aber es liegt mir ferne etwas zu läugnen, was offen und klar vor Aller Augen liegt. Ich will keinen Zweifel setzen in die Berichte und in die Thatsachen, von welchen sie handeln; und selbst bereitwillig zugestehen, dass ein Tod, wie ihn Socrates gestorben, wie ihn Leonidas mit seinen Dreihundert in den Thermopylen fand, wie ihn zahllose Märtyrer der verschiedensten Religionen erlitten haben, baar war aller Schrecken, welche sonst aus seinem düsteren Antlitz strahlen. Sind das aber Beweise, welche irgendwie ins Gewicht fallen?

Es ist eine bekannte Thatsache, dass heftige Gemüthsbewegungen Unempfindlichkeit gegen die heftigsten Schmerzen erzeugen; dass ferner eine sehr stark überwiegende Vorstellung das Vorstellungsleben so occupiren kann, dass eine zweite, an sich noch so kräftige, gar nicht neben ihr aufkommt; an diese Jedem aus eigenem Erleben geläufige Thatsachen allein will ich hier erinnern, ohne aber die Bemerkung zu unterdrücken, dass die Lehre von der Suggestion eine exakte Begründung der im Folgenden dargelegten Anschauung an die Hand giebt.

Es ist eine sehr schwere Aufgabe, eine Definition des Todes zu geben, und zwar deshalb, weil wir noch so weit entfernt sind, zu wissen, was das Leben ist; aber es genügt im vorliegenden Falle, dieser Aufgabe im allgemeinsten, ich möchte beinahe sagen, trivialsten Sinne gerecht zu werden, und den Tod als Aufhören der zeitlich gegebenen Anschauungsform zu betrachten. Es ist damit sein Wesen nicht erschöpft, ja eigentlich nur ein äusserliches — vielleicht sein äusserlichstes Moment ins Auge gefasst; die Berechtigung dazu liegt aber in dem nicht gering anzuschlagenden Grund, dass sich dieses Moment auf das Gefäss bezieht, welches wir, wenn auch nicht reflexiv, so doch durch beständige Selbstinnewerdung so genau kennen. Dieses Gefäss zerbricht der Tod — tastet er auch den Inhalt an?

Die Beantwortung dieser Frage liegt ausserhalb des

Rahmens gegenwärtiger Betrachtung. Lassen wir sie also auf sich beruhen — denn keiner kam noch zurück, wie die Leute gewöhnlich sagen; und lassen wir sie umso mehr, da der Schrecken des Todes hauptsächlich, wenn wir im Bilde sprechen wollen, im Wegziehen des Vorhangs, nicht in dem, was er verbarg, enthalten ist; ja, eben in der Zertrümmerung der zeitlich gegebenen Anschauungsform liegt der Schrecken des Todes, welcher auch dann bestehen bleibt, wenn der zertrümmerten Anschauungsform eine andere und nicht das Nichts folgen sollte. Diesen Verhalt darf man nicht ausser Acht lassen; denn alle tröstenden Lehren laufen auf den einen Gedanken hinaus: Es ist nur die Form, welche vernichtet wird. Ist das aber nicht an sich schrecklich genug?

Und der Prozess des Todes selbst?

Im Sterben wird das zeitlich Begrenzte dem zeitlich Unbegrenzten gegenübergestellt, hart tritt das Ewige an Vergängliche — wie ein Meer rollt es heran und verschlingt das Eiland, in dessen umgrenzten Gefilden der Mensch seine Wohnung hatte. Wie entsetzlich, diese gewaltige Antithese mit ihrer furchtbar spannenden Kraft in sich zu erleben, mit dem Gefühl, dass der nächste Augenblick sie löst — aber ohne zu wissen, in welcher Weise er sie löst! Wie weitet und dehnt sich die Seele unter dieser Gewalt — aber Alles umsonst! Sie kann nicht im Handumdrehen hineinwachsen in die Ewigkeit und nichts bleibt ihr, als die Qual und Folter ihrer auseinanderstrebenden Atome!

Und die Momente, welche diesem letzten vorangehen! Dieser herzerreissende Jammer über die tausend und tausend Augenblicke, welche vorüberflogen, ohne dass du ihren Hunger nach Inhalt gestillt, ohne dass du gelebt hättest — und diese herzzuschnürende, angstvolle, nie erfüllbare Sehnsucht nach ihnen, welche an dir vorübergejagt, ohne dass du sie erfasst hättest mit todessicherem Bewusstsein und lebenssehnächtiger Hand —

Und das Alles soll nicht schrecklich sein?

Aber gerade in dieser Antithese des Ewigen gegen das Vergängliche liegt noch eine Rettung für die arme Seele. Leicht und schmerzlos gelingt ihr der Uebergang, wenn sie die Ewigkeit erfassen kann. Dies ist Allen gelungen, deren Tod uns als tröstendes Beispiel vorgehalten wird.

So sterben am leichtesten die Menschen, welche glauben und die Ewigkeit in sich selbst realisirt ansehen; so sind die Märtyrer gestorben. Andere wieder suchen ihr Heil darin, dass sie der Idee, welche sie durch das Leben trug, die Unsterblichkeit vindiciren, deren sie für sich selbst nicht so ganz gewiss sind; diese Ewigkeit, deren Erzeuger sie sich wähnen, halten sie nun als Schild vor gegen den Anprall der Ewigkeit, welche sie vernichten will; so hat mancher einsame Denker sein Leben ruhig ausgehaucht, sich zur Ewigkeit seiner Wahrheit flüchtend; so starb mancher Held den Tod durch Henkershand, aufrecht gehalten durch die sein Dasein überdauernde Idee, für welche er gestritten.

Bei jedem, welcher den Tod leicht gestorben ist, lässt sich das Praedominiren einer Idee, in dieser selbst stets das Element des Ewigkeitsgedankens nachweisen, in wie seltsamer Gestalt und Vermummung es auch auftreten mag.

Der Materialismus, genügsam, wie er es nun einmal in dem dunklen Gefühle seiner Unfähigkeit gerne ist, benimmt sich auch hier bescheiden genug und klammert sich an die Unzerstörbarkeit der Materie, aus welcher der Körper aufgebaut ist; denn auch er, der geschworene Feind der Fortdauer nach dem Tode, kann die Unsterblichkeit nicht missen und lässt sogar, wenn auch in sehr verhüllter Form, den Gedanken von der Ewigkeit des Lebens durchblicken, indem er es nur den Molekeln zuweist und mehr oder weniger in die aus dem Cadaver entspriessenden Organismen verlegt.

Und nun mag man glauben, der Tod sei nicht entsetzlich! Ich könnte es nicht einmal, selbst wenn nicht

einer der grössten Menschen, welche die Erde trug, ohne das „Eli, Eli, lama sabachthani“ aus dem Dasein gegangen wäre. Er hat das Leben verlassen — nicht als Erlöster, aber als Erlöser; denn sein Tod ist unzähligen Millionen der Ewigkeitsgedanke geworden, welcher ihnen ein ruhiges Sterben bringt. Welche erhabene Schönheit, welche tief-sinnige Weisheit liegt in diesem Bilde des nicht erlösten Erlösers auch für uns, welche sein Tod nicht erlösen kann! Denn wir sollen Alle aus dem Dasein gehen, so wie er — nicht unter unserer Idee, sondern über unserer Idee stehend — „wir“ sage ich, aber achtet, wen ich meine! Giebt es da noch Raum für den Gedanken, dass es unseren Lippen erspart bleiben wird, im Todeskampfe bebend „Eli, Eli, lama sabachthani“ zu seufzen? Aber nein „Wir“ werden es mit den Herzen sprechen und mit den Lippen lächeln, unser Tod aber wird noch schrecklicher sein! —

Ich habe nur vom Tode gesprochen — zu Euch. Aber zu Uns — zu mir, zu Dir habe ich in Einem vom Leben gesprochen. Und es ist gut so, denn nun bleibt ein Schimmer von Hoffnung, dass sie mich verstehen; hätte ich vom Leben gesprochen, so hätten sie gelacht.

Wozu aber sollen sie lachen? Sie sind noch nicht reif zum Lachen, noch weniger reif als zum Weinen.



2.

Es ist wichtig, ich möchte beinahe sagen, vernünftig, dass das Leben Leiden ist. Diesem Umstande allein verdanken wir es, dass uns das Leben als ein Problem erscheint, welches für die Kurzsichtigeren die Thatsache des Todes in hellere Beleuchtung rückt; diesem Umstand allein verdanken wir das Denken in seiner erhabensten Betätigung. Dieses Denken aber ist von fundamentaler Bedeutung nicht nur für uns Einzelne, sondern für uns Alle, für die Erde, für die Welt — und hauptsächlich

für das, was, um einen Schopenhauer'schen Ausdruck zu gebrauchen, hinter der Welt steckt. Diese Bedeutung will ich am gehörigen Orte ausführlicher auseinandersetzen; hier genüge es, auf sie von Ferne hinzuweisen.

Nur dem, welcher die Wahrheit des Leidens voll erfasst, d. h. in allen Fällen, sei es direct, sei es in einer Art von Transfiguration (Tat twam asi) kennen gelernt hat, wird das Problem als Problem klar, ihm erst geht es auf mit seinem düstern Licht, welches trotzdem besser ist als kein Licht — und somit darf es nicht Wunder nehmen, dass man nur bei den Pessimisten den problematischen Charakter des Daseins klar präcisirt findet. Welche Antwort aber ertheilt der Pessimismus der quälenden Frage des Lebens? Entrinnt er durch seine Antwort der Vernichtung, mit welcher die Sphinx die unzureichende Lösung bestraft — überwindet er sie, so dass sie auf ewig verstummt?



An erster Stelle ist des grössten Philosophen unseres Jahrhunderts zu gedenken und Schopenhauers Lehre unserer Betrachtung zu unterwerfen; diese Betrachtung aber soll nicht die Fundamente der Schopenhauer'schen Philosophie einer Kritik unterziehen, sondern Alles, was Schopenhauer beibringt, als richtig gelten lassen, dann aber aus seinen Prämissen weitere Folgerungen ziehen.

Aus mancher Rücksicht skizziere ich hier seine Lehre in aller Kürze:

Das Ding an sich, dasjenige, was hinter der Welt steckt, nicht ihren Grund, aber ihr Wesen ausmacht, ist nach Schopenhauer der Wille. Diese für die flüchtige Betrachtung gefällige Annahme bedarf aber, wenn sie zur Basis eines philosophischen Systems gemacht werden soll, einer Begründung; Schopenhauer hat eine solche gegeben und es ist gegen dieselbe nichts einzuwenden, wenn es richtig ist, dass der Wille kein weiter Auflösbares in sich enthält, dass er gewissermassen — man ver-

zeihe mir für das Ding an sich eine phänomenale Analogie — ein „Urphänomen“ bildet. Ueber diesen Punkt wollen wir an dieser Stelle mit Schopenhauer nicht discutiren, da es sich, wie gesagt, nicht darum handelt, seine Principien zu prüfen, sondern zu untersuchen, was sie auszurichten im Stande sind und ob sie wirklich die Erlösung bringen können, welche der Jünger, der des Meisters Lehre folgt, billig erwarten darf.

Dass der Wille das Ding an sich sei, wird folgendermassen dargethan.

Jede Erscheinung (jedes Ding), welche immer ins Auge gefasst werden mag, ist eine Objectivation des Dinges an sich, in jeder Erscheinung stellt sich das Ding an sich objectiv dar; wenn wir demnach von Allem, was überhaupt irgendwie auf unsere Sinne, ja, fügen wir hinzu, auf irgend welche Sinne einen Eindruck machen kann, abstrahiren, so bleibt von jeder Erscheinung ein Etwas, ein leibloses Gespenst zurück, nämlich ihr transcendentales Skelett, um welches das vorstellende Subject die reiche Draperie geschlagen hatte, wie sie ihm seine drei Schatzkammern, Raum, Zeit und Causalität in unerschöpflicher Fülle darbieten. Auf welche Weise aber diesem transcendentalen Skelett beikommen, wie es erfassen? Es wäre uns auch ein für allemal unzugänglich, wenn das vorstellende Subject eine Ausnahme bilden und nicht ebenfalls unter die Erscheinungen rangiren würde; es gehört zu ihnen, weil es nicht nur ein Vorstellendes, sondern gleichzeitig und ebensosehr ein Vorgestelltes ist, vorgestellt sowohl von Seinesgleichen als auch — und darauf kommt es wesentlich an — von sich selbst; als der nächste und verheissungsvollste Weg, dem Ding an sich beizukommen, wird sich ihm demnach die Analyse seiner selbst darbieten; und es wird dasjenige Element seiner selbst als Ding an sich erfassen, welches sich ihm frei von den Formen seiner Anschauung darstellt, welches sich als raum-, zeit- und causallos offenbart — daher auch nicht vorgestellt, sondern nur durch intuitive Selbstinnewerdung

ergriffen werden kann. Von diesem Element eine wissenschaftliche, d. h. logische Definition zu geben, wird nicht möglich sein, ausgenommen man wollte eine Reihe von Negationen als solche gelten lassen; positives lässt sich von ihm, welches und weil es keine Erscheinung ist, nichts aussagen, und man wird nichts weiter gewinnen als die Identität $x = \text{Ding an sich}$.

Schopenhauer findet den Willen als dieses x ; seinen Bemühungen, den Willen als das x aller übrigen Erscheinungen, als das x , welches hinter der ganzen Welt steckt, nachzuweisen, ist hier nicht der Ort nachzugehen. Von Bedeutung bleibt nur die dargelegte Betrachtung, welche in der That den einzigen Weg angiebt, um zu dem Ding an sich zu gelangen.*)

Der Wille ist also das Ding an sich. Sein Inhalt ist Wollen, uneingeschränktes Wollen. (Auch dieser Satz ist eine Identität und ein Urteil nur in formalem Sinn). Er will — und es entsteht, es wird, es ist. Die Erscheinungen treten in reicher Fülle ins Dasein, der Wille objectivirt sich in der unendlichen Welt, wie sie unseren Sinnen erscheint.

Auf diesem Punkte bieten sich nun der Untersuchung furchtbare Schwierigkeiten, es eröffnen sich Abgründe, welche das menschliche Denken in ihren unheilvollen Schlund hinabziehen; ich versage es mir gerne, diese Abgründe hier aufzuzeigen, zumal die nachkantische Philosophie sie uns, nicht immer gerade absichtlich, genügend zum Bewusstsein gebracht hat. Somit will ich auch, meinem Vorsatze getreu, bei Schopenhauers Willen stehen bleiben und meine Bedenken unausgesprochen lassen.

Der Wille objectivirt sich in unzähligen Sondererscheinungen, „er breitet sich aus in Namen und Gestalten“, wie die Inder sagen — was nun?

In jeder derselben ist er ganz enthalten — und er, der Ungebundene, welcher frei ist und erhaben über die

*) Näheres siehe Abschnitt III dieser Schrift.

Schranken von Raum und Zeit, welcher nicht die eiserne Fessel von Ursache und Wirkung klirrend trägt, wirkt in ihnen fort, ungestüm und drängend. Jede von ihnen hat demgemäss ebenso wie er die keine Grenzen kennende und keine Grenzen respectirende Tendenz nach schrankenloser Entfaltung. Unendlich zwar ist der Raum, ewig die Zeit und unendlichen Spielraum gewährt der Zusammenhang der Dinge; aber der Raum wird ihnen zu eng, die Zeit zu kurz, und schwer drückt sie der Bann der Causalität. Jedes von ihnen allein brauchte die Unendlichkeit: aber „hart im Raume stossen sich die Sachen“: in tausend und abertausend Zusammenstössen prallen die Dinge auf einander und erschweren sich gegenseitig die Stillung des Durstes an dem Bronnen des Lebens. Es ist, wie wenn eine Karawane zur Oase kömmt, und nun die Ordnung sich löst und alles in fliegender Hast hindrängt zu dem sprudelnden Quell, die Leiden des Durstes mehrend durch die thätlichen Aeusserungen der gegenseitigen Wut —

Leiden und Qualen sind das erste, notwendige Resultat der Objectivation — aber nun geht es weiter ohne Ruhe, ohne Rast. Aus den Leiden und Qualen ringt sich etwas Neues los: der Intellect. In seiner ersten Form nichts weiter als das Bewusstsein von all den Schmerzen und Qualen. Nichts Herzerquickliches ist diese neue Erzungenschaft, dies Wissen um das Gute und Böse; aber nun ist es einmal da und geht gleich an seine Arbeit, durch sie wachsend und grösser werdend.

Die Werkzeuge, derer sich der Intellect zu seiner Arbeit bedient, sind die Anschauungsformen; unter diesen gewinnt die Causalität, wie es das erste Object seiner Arbeit naturgemäss mit sich bringt, besondere Bedeutung. Dieses erste Object ist der Schmerz, dessen Erzeugter er ist, und die erste Frage, welche er sich stellt, oder vielmehr nur formuliert, schreit er als Anklage in die Welt hinaus: Warum muss alle Creatur leiden?

Ja, dies ist seine erste Frage, seine Herzensfrage, so

recht seine Frage — so eng sind Schmerz und Intellect ihrem Wesen nach, ihrer Genealogie nach mit einander verknüpft, dass der Schmerz stets der grösste Förderer des Intellects und das wichtigste Object seiner reflectirenden Betrachtung bleiben wird. Warum muss alle Creatur leiden? — dies wird auch die letzte Frage des Intellectes sein — denn ihre Lösung ist Erlösung.

Unzählige Antworten sind von dem Intellecte gegeben worden, jede Antwort in den verschiedenartigsten Variationen. Bald passte diese, bald jene Antwort — geholfen, wirklich geholfen hat am Ende keine; es mochte ihr wohl gelingen, des Einzelnen Leid zu vernichten, ja Viele, möglicherweise sogar ungezählte Generationen zu erlösen — aber das Leid ward dadurch nicht getilgt; es blieb da und erbte sich fort, vom Vater auf den Sohn, von Volk zu Volk.

Die Erfolglosigkeit seiner Anstrengungen machte den Intellect stutzig und er begann kritischer und systematisch zu Werk zu gehen; er studierte Alles um sich herum, er studierte sich selbst und entfaltete sich dabei zu einem gewaltigen Baum mit unzähligen Aesten und Zweigen.

Wohl haben die Aeste und Zweige das Gefühl der Zusammengehörigkeit verloren, aber wir, die wir in dem Wipfel wohnen, wissen, dass dieser ganze gewaltige Baum, so sehr er in die Breite gegangen ist, doch nichts will als wachsen und wachsen, bis in den Himmel hinein, der Welterlösung heisst, damit er uns eine Leiter sei, auf welcher wir von dem Leide, in welchem er wurzelt, emporsteigen können in Regionen, wo es kein Leid mehr giebt.

Und der Intellect erkannte, dass das Leid gebunden sei in der Welt der Erscheinungen, dass es kein Dasein ohne Leid giebt, ja unmöglich geben kann — und im weiteren Vorschreiten knüpft er an diese Erkenntniss, oder vielmehr erhält nur aus ihr die Frage heraus: Wozu also hat die ganze Gestaltung getaugt?

Leid, Schmerz, Not und Tod sind ihre unmittelbaren, unausbleiblichen Folgen; nur spärlich sind die Wonnen gesäet, und was für Wonnen! Jede von ihnen erkaufte um das bitterste Weh, so dass es schliesslich den Eindruck macht, als wären diese Wonnen nur Fallen, welche der Schmerz hinterlistig dem Menschen stellt. Und wenn er sich schliesslich auch damit abfindet und bereit ist, selbst um den Preis des Lebens die höchste Entzückung zu erkaufen, dann kommt ein Senfkorn von Ursache und entreisst ihn seinem Glück, ehe er es noch recht gefasst hat, ehe er noch ordentlich zur Besinnung desselben gekommen ist — und er bleibt zurück, niedergeschmettert, zermalmt, aber lebendig, verspottet von dem Geschick, welches den angebotenen Preis seines Daseins mit schneidendem Hohne zurückweist — nein, auch „die Wollust der Creaturen ist gemenget mit Bitterkeit“, wie Meister Eckhart sagt, auch diese Wonnen sind Täuschung, sind Illusion, luftige, verlockende Gebilde Mâra des Bösen, nicht Früchte des Daseins, sondern nur Verführungen zum Dasein, dessen Moderinhalt sie kecklich mit hellem Glanz übertünchen.

Sobald er daher über diese Verhältnisse und ihr in einander verschränktes Wurzelwerk zur Besinnung gekommen, wendet sich der Intellect von den Freuden des Lebens ab, zieht sich in seine Einsamkeit zurück und bricht den Stab über den heissen Wunsch nach Leben, über die freundliche Gewohnheit des Seins und Wirkens — aber auch in seiner Einsamkeit ist er nicht geborgen; denn der Flüchtigkeit der Dinge entgeht er nirgends, Krankheit und Not umschweben ihn in der Höhe und in der Tiefe, in Licht und Finsternis, und der Tod streckt seine Knochenhand in volkreiche Städte und in felsengeborgene Hütten. Dieses ist die Erfahrung, welche ihm die Einsamkeit in den Schooss wirft und in ihr gebiert er nun die vollkommene Abkehr vom Leben.

Was bei der Objectivation herauskommt, er hat es am eigenen Leibe erfahren; und doch giebt es keinen Raum für eine Klage, denn das Ding an sich, der intellectlose

Wille kann nicht verantwortlich gemacht werden für alles Unheil, wenn es auch ihm entspringt. Der Denker kann nicht, wie der unglückliche Held einer vertrackten Tragödie, Gott lästern und verfluchen, ihm sein Unglück zuschiebend; denn sein hinter der Welt steckender Gott ist nicht nur taub und blind, wie es jener Andere meist nicht weniger zu sein pflegt, sondern entbehrt auch alles Verständnisses, so dass sogar der Trost, welcher in der Zurückschiebung seines Leides auf eine andere Instanz gelegen ist, dem Erkenner der Wahrheit verschlossen bleibt. Er muss den Mut und die Tapferkeit haben, sein Leid auf sich selbst beruhen zu lassen und sich als einsamen, vorgeschobenen Posten in der Welt der Qualen betrachten lernen, der keinen Feldherrn hinter sich hat, welcher ihn ablösen — oder auch zu Grunde gehen lassen wird; er muss sich bescheiden und die Nutzlosigkeit aller Klagen begreifen mit aufrichtigem Herzen! Was würden auch alle Klagen nützen! Nicht Klagen, sondern Handeln thut not; und nicht nach Erlösung schreien, sondern sie bewerkstelligen!

So hat er jetzt die völlige Abkehr vom Leben geboren aus der vollendeten Reife seines Leidens; in welterschütterndem Gleichmut stellt er die Frage: Ist es nicht besser, in den Urzustand zurückzukehren, den ganzen Prozess der Objectivation in einem Sprung nach rückwärts zu durchmessen und wieder hinabzutauchen in das nicht in Namen und Gestalten ausgebreitete Ding an sich?

In der That, dies wäre Erlösung, die radikalste und die einzig mögliche Erlösung zugleich. Denn in der Erscheinung beharren und frei werden von allen Qualen schliesst einander aus, wie er aus ihrem Wesen heraus es begriffen hat. Schläge der Mensch tausend Wege ein und dauerte in der Erscheinung aus, er würde irre gehen; tausend Ziele, welche ihm verlockend die Möglichkeit eines leidlosen Daseins mit phantasmagorischem Zauber in die Seele malen, wären wieder nur Verführungen zum Leben, tausend Enttäuschungen nach sich ziehend — es bleibt nur

der eine Weg der vollständigen Verneinung des Willens zum Leben; auf diesem Wege allein kann er in die ersehnte Erlösung eingehen.

Aber auch dauernd?

Das ist die Frage, welche Schopenhauer nicht discutirt, und doch ist sie nicht weniger wichtig als die, ob überhaupt Erlösung möglich ist.

Diese Frage steht in genauem Zusammenhang mit einer anderen Schwierigkeit der Schopenhauer'schen Lehre.

Schopenhauer sagt: „Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird: alles Andere erwacht wieder, oder ist vielmehr wach geblieben“, was wir in philosophischer Terminologie folgendermassen ausdrücken können: Die Erscheinung vergeht, aber nicht das Ding an sich, welches ihr Wesen ausmacht. Die Individualität, welche ja nur durch die Objectivation bedingt ist und durch sie allein ermöglicht wird, muss demnach auch vergehen. Eine persönliche Unsterblichkeit im Sinne der kirchlichen Lehre giebt es nicht, wie es Schopenhauer auch selbst ausdrücklich betont: „Das Ende der Person ist ebenso real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr sein.“

Wenn das nun wirklich so der Fall ist, dann ist eine Abkehr des Willens vom Leben nicht notwendig; denn die Individualität wird ohnehin vom Tode zerstört, ihr Wesen an sich aber kann diese Verneinung, welche sich nur auf die Erscheinung bezieht, nicht berühren. Dieses selbst fliesst, bildlich gesprochen, in das grosse Meer zurück, nachdem es in der Erscheinungswelt als einzelner Tropfen im Sonnenlicht gegläntzt hatte.

Würde die Individualität im Tode wirklich verwehen und vollständig ausgelöscht, dann würde ja der ganze Verneinungsact spurlos mit ihr verschwinden, dann wäre auch die einzige und richtige Erlösung der Selbstmord, welchen doch Schopenhauer in Uebereinstimmung mit

den Indern perhorrescirt; die Lehre von der Inopportunität des Selbstmordes ist in seinem System ein Anatopismus und gewinnt erst Sinn und Wahrheit bei einer andern Betrachtungsweise: Wenn nämlich der Tod die Individualität nicht vernichtet, so ist der Selbstmord zwecklos, da er nicht die Verneinung jedes Sonderdaseins, sondern nur die des einzelnen vorstellt — von weiteren Momenten, welche noch ins Gewicht fallen, hier abgesehen.

Diese Betrachtungsweise schimmert nun auch bei Schopenhauer durch, ihr belebender Odem weht in seinen Lehren, wenn auch sie selbst nicht zu bewusstem Ausdruck gelangt. Was sollen wir uns aber bei Aussprüchen denken, wie z. B. „Trotz, Zeit, Tod und Verwesung sind wir noch Alle beisammen! Etwan der wäre auszunehmen, der zu diesem Spiele ein Mal aus Herzensgrunde gesagt hätte: Ich mag nicht mehr“ — was sollen wir uns dabei Anderes denken, wie diesen Worten anders Verständnis abgewinnen als durch die Annahme, dass die Individualität auch nach dem Tode fort dauert?

Es wäre nicht schwer, einen sozusagen philologischen Beweis dafür zu erbringen, dass in Schopenhauer diese Ansicht lebendig war; dieser nicht sehr angenehmen Aufgabe, welche sehr leicht den Schein übelwollender Anatomisierung des grossen Denkers auf mich herabbeschwören könnte, überhebt mich seine Erlösungslehre, welche die ausgesprochene Ansicht zur Evidenz beweist.

Seine Erlösungslehre steht geradezu in direktem Widerspruch zu der Grundauffassung seiner Philosophie; im Rahmen dieser leistet sie nämlich nicht, was sie zu leisten verspricht, sie bringt nicht die Erlösung. Subjectives Vergessen — aber nicht objective Erlösung!

Der Tropfen kehrt in das Meer zurück — aber in das vom gewaltigen Sturm des Dranges zum Leben aufgewühlte und gepeitschte Meer. In diesem giebt es kein dauerndes Verharren; bald hebt ihn die Welle neuerdings und fortgerafft von dem machtvollen Wehen isoliert und individualisiert er sich abermals in der Erscheinung, in neuer

Form, unter neuem Namen — aber im alten Leid die alte Spur qualvollen Lebens und bitteren Sterbens durchmessend!

Nein, Schopenhauers Lehre hat uns nicht die Erlösung gebracht, welche wir von ihr sehnsuchtsvoll erwarteten, aber sie hat uns die bittere Dornenkrone auf das Haupt gedrückt, die Dornenkrone jedoch durchflochten mit den Rosen übermenschlichen Geistes; sie hat genug des süßen, schweren, schlummerbringenden Weines den durstigen Lippen gespendet, wie ihn sonst nur Indiens Sonne reift, und vor unserer Seele, wenn auch nicht die Wahrheit, so doch die Musik von der Wahrheit ertönen lassen, die Heroica des Leidens, mit ihrer Marcia funebre, in welcher wir, Erlösung ahnend, versinken können —



3.

Eduard von Hartmann gelangt im weiteren Fortschritt der Schopenhauer'schen Ideen zur Frage der Welterlösung.

Damit die Erlösung, wie sie Schopenhauer lehrt, zur Welterlösung werde, ist es notwendig, dass alle Gestaltungen der Erscheinungswelt eines Sinnes werden und ihren Willen zum Leben verneinen; denn dann erst wird die ganze Erscheinungswelt verschwinden.

Hier begegnen wir nun gleich einer ernstesten Schwierigkeit.

Der Erlösung muss, nachdem sie nicht als Geschenk des Himmels sondern als selbstbewerkstelligt gedacht wird, jedenfalls das Bedürfnis nach Erlösung vorangehen. Dieses Bedürfnis ist aber nur denkbar auf der Basis eines ziemlich entwickelten Intellectes, welcher im Stande ist, das Leiden nicht nur zu appercipiren, sondern auch zu reflectiren. Solch einen hochentwickelten Intellect treffen wir aber nur in dem Menschengeschlechte an und selbst hier nicht in besonders reichlichem Mass; unzählige Menschen, selbst der kaukasischen Race, tragen in tierischer Stumpf-

heit ihre Leiden, welche sie nur empfinden, ohne sie in dem Brennpunkt eines spiegelnden Intellectes zu sammeln; wobei wir auch nicht die grosse Zahl derjenigen übergehen dürfen, welche trotz hochentwickelten Intellectes für das Leiden kein wahrnehmendes Organ besitzen, besonders wenn sie es nicht am eigenen Leibe erfahren, und daher auch einer Negation des Lebenswillens ganz unzugänglich sind, ja sogar als enragirte und durch ihr persönliches Geschick encouragirte Optimisten das Leben stürmisch bejahen. Entsprechend geringer ist die Besinnungsfähigkeit bei den niederen Racen, und steigen wir erst unter das Menschengeschlecht herab, so finden wir nicht nur gar keine Reflexion, sondern auch die Fähigkeit der Apperception abgestuft bis zu dem vollkommenen Unvermögen hinunter, irgend etwas zu empfinden. Und doch ist es durchaus notwendig, dass alle Daseinsformen bis zur Materie hinab, welche nichts Anderes ist als die condensierte, gewissermassen fleischgewordene Trinität der Anschauungsformen, aufhören zu existieren.

Hartmann schrickt nicht vor der Annahme zurück, dass der Verneinungsact der hochentwickelten Einzelintellecte zur Welterlösung hinreiche, indem er die niederen Erscheinungsformen miterlöse; — es ist diesem Gedanken der Welterlösung durch qualitative Majorität gegenüber schwer, den wahren Ernst zu bewahren, da er kaum geeignet ist, einen anderen Eindruck hervorzurufen als den eines witzigen Einfalls paradoxer Stimmung, den man schliesslich stehen lässt, weil man ihn einmal niedergeschrieben hat, von dem mutwilligen Stolz getrieben, welcher noch reden heisst, wo die Besonnenheit schon längst Schweigen gebietet; da uns aber dieser Gedanke in ernster Form geboten wurde, ist es notwendig, ihm ernst zu begegnen.

Es ist ebenso auffallend als ergötzlich, dass sich Hartmann bei diesem Raisonnement auf geocentrischem Standpunkt ertappen lassen muss. Die Mehrheit bewohnter Welten, wie sie schon Giordano Bruno so überzeugungs-

und temperamentvoll verfochten hat, ist, obzwar eine exakt nicht bewiesene und derzeit exakt unbeweisbare Annahme, doch von so hoher Wahrscheinlichkeit, dass sie bei dieser Gelegenheit nicht einfach ignorirt werden durfte; zumal, wenn wir, gestützt auf Beobachtungen der Astronomen und physikalische Sätze, dem Mars in Bezug auf organisches Leben ein höheres Alter als der Erde, seinen Bewohnern dementsprechend eine höhere Entwicklung zusprechen müssen. Es ist also schon bezüglich unseres Planetensystems sehr problematisch, ob wir Erdenmenschen die höchste Stufe der Entwicklung einnehmen — wäre es nicht eine unbegreifliche Vermessenheit, uns den höchsten Rang im ganzen Weltall zuzusprechen? — Und selbst, wenn wir mit Schopenhauer annehmen, dass es zu einer höheren Entwicklung der Intelligenz gar nicht kommen kann, als sie im Menschen erreicht ist, bleibt ja doch die Notwendigkeit bestehen, in Uebereinstimmung mit den gleich hochstehenden Bewohnern anderer Weltkörper zu handeln. Nachdem Hartmann eine *Harmonia praestabilita*, welche Alle, unabhängig von einander, zu gleicher Zeit Gleiches wollen heissen wird, nicht wird behaupten wollen noch können, eine transmündane Correspondenzmethode aber bislang auch noch nicht erfunden ist, kann ich nicht absehen, wie die Uebereinstimmung unter den Bewohnern verschiedener Welten hergestellt werden soll; ich wenigstens habe nicht Fantasie genug, mir einen Modus der intermundanen Stimmenwerbung auszudenken und überlasse dies vertrauensvoll Hrn. Hartmann.

Eigenartig ist auch die Verwandtschaft dieser Vorstellung von der Erlösung mit dem Christentum; das Grundmotiv desselben (allerdings nicht des Tolstoj'schen), in welchem es seinen Unterschied vom Buddhismus hat, die Erlösung Aller durch Einen, erscheint hier wieder in einer philosophisch sublimirten Form: schliesslich müsste ja auch die Selbsterlösung des höchsten Einzelintellectes hinreichen, die Welt zu erlösen, wenn Hartmanns Auffassung richtig wäre. Freilich würde zwischen der christ-

lichen und der Hartmann'schen Erlösung ein Unterschied bestehen, da im Falle der letzteren die Erscheinungswelt sofort verschwinden müsste.

Mögen wir uns nun auch mit dieser Majoritätserlösung einverstanden erklären, so bleibt dann noch immer sogar auf der Erde die praktische Schwierigkeit bestehen, die nötige Einmütigkeit unter all diesen hochentwickelten Intellecten herzustellen; und das dürfte nicht so leicht sein, wenn wir an die Beispiele denken, welche uns das Leben giebt. Gewiss empfindet kein Mensch einen Krieg als eine Wohlthat, jeder seufzt unter den Lasten des Militarismus, für welchen er Geld und Blut herbeisteuern muss; und doch hat noch kein einziges Volk diese von ihm so tief empfundene Last abgeschüttelt, von welcher es sich ohne Blutvergiessen und Bürgerkrieg durch die einmütige Erklärung, sie hinfort nicht mehr tragen zu wollen, befreien könnte. So unwahrscheinlich, so unmöglich ist es, eine solche Uebereinstimmung herzustellen, dass kein praktischer Politiker je auf den Gedanken verfallen wird, auf diesem Wege etwas zu erreichen; ebenso würde in Hartmanns Falle dieser Weg nicht zum Ziele führen. Dort wie hier wird uns die vorschreitende Entwicklung Befreiung bringen — denn sie allein ist der lebendige Faktor des Daseins!

Doch verschieben wir eine nähere Betrachtung für ein späteres Kapitel und nehmen nun auch noch das Zustandekommen dieser Einmütigkeit der hellsten Intellecte an, und geben zu, dass ihre Verneinung des Willens zum Leben den gewünschten Erfolg erzielt und die ganze bunte Welt der Dinge im eigensten Sinne des Wortes plötzlich verschwindet! Jetzt aber, nachdem wir so Vieles, trotz mancher wohlgegründeter Bedenken, eingeräumt haben, wollen wir auch unseren Philosophen auf das Gewissen fragen: Ist nun die Erlösung wirklich erreicht?

Die Antwort lautet: Nein.

Denn die Verneinung stellt nur den Status quo ante her. Durch die Verneinung des Willens zum Leben wird die Erscheinungswelt, seine Objectivation, und mit ihr

aller Schmerz und alles Leid zu Nichte gemacht. Aber auch der Intellect, das Product der Objectivation schwindet dahin, wie der Schnee vor der Sonne, in ihm aber auch jenes Prinzip, welches allein im Stande wäre, den Willen abzuhalten, von neuem zu wollen und die ganze Tragödie abermals zu inszenieren. Der Wille ist jetzt wieder so wie er war, trotz des ganzen unglücklichen Prozesses erstrahlend in kindlicher Naivetät und Unschuld — wie ein Phönix geht er unversehrt aus der Flamme der Verneinung hervor; er, der intellectlose, ist frei von der bitteren Erfahrung, und kaum ist der Vorhang gefallen, so beginnt er wieder, der reine Thor, ein neues Stück.

Ein neues Stück, aber kein besseres Stück; denn von der einen Objectivation führt keine Brücke hinüber zu der andern, und was dorten war, ist gegenstandslos für diese; und so geht es nun fort, in infinitum, aber ohne jegliche Grazie. Wozu hat dann die Verneinung überhaupt getaugt? Sie war ja doch nichts anderes als eine Art Schlaf, der wohl den vollkommensten Lethetrank kredenzt hat, aus welchem es aber kein erfreuliches Erwachen giebt, da es wieder einen Tag voll Mühsal und Qual heraufführt.

Diese Verneinung leistet dem Ganzen nicht mehr, als der Selbstmord dem Einzelnen (nach Schopenhauer) leistet, wenn nicht die vollständige Verneinung des Willens zum Leben mit ihm Hand in Hand geht; es ist ein Mittel, welches für die Dauer nicht vorhält; die grosse Wunde bleibt ungeheilt und unheilbar und das schmerzliche Stöhnen der gequälten Kreatur tönt fort von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Diese Aussichtslosigkeit des europäischen Pessimismus muss als Thatsache hingenommen werden, denn es geht nicht an, die Richtigkeit einer Spekulation nach ihren praktischen Resultaten zu beurtheilen; aber mit Recht dürfen wir ihr zugestehen, den Zweifel in uns wachzurufen und zu erneuter Forschung und gründlicher Revision der theoretischen Fundamentierung anzuregen.

Die Schwierigkeit, bei Zugrundelegung des Willens als Ding an sich eine definitive Erlösung als denkbar nachzuweisen, hat auch Hartmann sehr wohl empfunden; und dieser Empfindung ist vermutlich das „Unbewusste“ als neues Ding an sich entprungen, obwohl er die Frage der Erlösung erst am Schlusse seines Werkes bespricht und man daher geneigt sein könnte, zu glauben, dass seine „mystisch-geniale Conception“, deren „Umsetzung in rationelle Erkenntnis“ die Philosophie des Unbewussten ergeben hat, auf anderem Boden gewachsen sei.

Dem einzigen metaphysischen Prinzip Schopenhauers, dem natürlicherweise unbewussten Willen, wird als zweites gleichberechtigtes Prinzip die unbewusste Vorstellung coordinirt und nun das beiden Gemeinsame, das Unbewusste, zum Ding an sich gekrönt. Damit glaubt Herr v. Hartmann Schopenhauer verbessert und das grosse Ziel erreicht zu haben, wenigstens soweit, das es „praktisch zur Beruhigung genügt“.

Elende Philosophie, welche in dieser Frage, die doch der Kernpunkt der Philosophie überhaupt ist, und als solcher von der Philosophie des Unbewussten durch die blosse Thatsache ihres pessimistischen Charakters voll anerkannt wird, mit einer solchen Antwort aufwartet! An Stelle der Erlösung eine praktisch genügende Beruhigung! Um eines solchen Resultates willen wurde ein System gebaut, dazu that es not, den grossen Denker mit dem weitausschauenden Auge in einem gewissen geistreichelnden Mitleid, welches der Epigone dem gegenüber liebt, auf dessen Schultern er steht, „ein bornirtes Genie“ zu nennen und in diesem Wort die eigene Selbstherrlichkeit mit verborgenem Anathema gegen jeden Ketzer zu proklamiren!

Ich wünsche aber nicht missverstanden zu werden und betone es daher nochmals ausdrücklich, dass ich den Wert und die Berechtigung einer Philosophie keineswegs davon abhängig mache, ob sie dem Bedürfnisse nach Erlösung volle Befriedigung verspricht oder nicht; aber

Herr v. Hartmann ist ja mit der Absicht in den Streit gezogen, Schopenhauer zu verbessern; dass er in diesem keinen vollen, aber doch — wie er wenigstens glaubt — einen theilweisen Sieg errungen, wird ihm kein redlich Denkender zum Vorwurf machen; wohl aber wird man mit Recht empört sein über die ungeheuere Frivolität, welche sich in der Art und Weise der Beantwortung kund thut. Nein, Herr v. Hartmann, in dieser Frage giebt es kein Genügen mit einer „Beruhigung“; und sind Sie zu einem trostlosen Resultat gelangt, so hätte es Ihnen, däucht mich, eher geziemen wollen, Ihr Haupt zu verhüllen und zu weinen, als uns von erhabenem Piedestal herab praktisches Genügen zu dekretiren! Die Form Ihrer Antwort giebt Raum für die Vermutung, dass Ihnen das Resultat wenig zu Herzen gegangen ist; dann ist Ihnen aber auch die Frage selbst wenig zu Herzen gegangen, und da hätten Sie es eingehend überlegen sollen, ob es Recht gethan wäre, in dieser Frage überhaupt Ihre Stimme so laut zu erheben!

Wie ernst und tapfer nimmt sich dagegen die Sprache des Schopenhauer-Schülers Dr. Julius Bahnsen aus, dessen Philosophie jede Möglichkeit einer Erlösung entschieden verneint! (Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. I. Bd. p. 46. 2. Ausg. Dieser Stellung zur Erlösungslehre zufolge kann dieser Philosophie in dieser Schrift keine nähere Betrachtung gewidmet werden).

Sehen wir nun näher, wie es mit Hartmanns Verbesserung der Grundlage des Pessimismus aussieht.

Der Wille erfährt eine Teilung: in wollen Könnenden und nichtwollen Könnenden Willen. Der Wille wird so zu einer blossen Potenz, während Schopenhauers Wille immer wollender Wille ist. Treffend bemerkt Bahnsen (a. a. O. p. 51) zu dieser Escamotage Hrn. v. Hartmanns: „Der Wille würde aufhören Wille zu sein, wenn er überhaupt fähig würde zum Verharren, er muss wollen, und nur logisch, in abstracto, niemals faktisch, geht dem Wollen ein blosses Wollenkönnen voraus (und alles,

was die Philosophie des Unbewussten aus einem so willkürlich ponirten „Vermögen“ herausdeducirt, ist, berlinerisch gesprochen, einfach „übrig.“)

Wir wollen uns aber diese „übrigen“ Deductionen etwas eingehender betrachten.

Die Auffassung des Willens als eine blossе Potenz und deren Zweiteilung wird nun benutzt, um uns vorzurechnen, dass die Wahrscheinlichkeit, dass der wollende Wille aus der Potenz auftaucht, $= \frac{1}{2}$ sei. Es muss daher die Wahrscheinlichkeit, dass der gesamte Weltprozess sich n Mal wiederhole, offenbar $= \frac{1}{2^n}$ sein; „es ist aber klar, dass die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2^n}$ bei wachsendem n so klein wird, dass sie praktisch zur Beruhigung genügt.“

Nun, es wird wohl auch Menschen geben, welche sich nie beruhigen werden, solange überhaupt noch eine Wahrscheinlichkeit, und sei sie noch so klein existiert; diesen dürfte die Diktatur des persönlichen Massstabes des Herrn Hartmann über ihre Nichtberuhigung auch nicht hinweghelfen! Aber abgesehen davon, ist die Formel selbst auch nicht so klipp und klar, wie unser Philosoph meint. Er beruft sich ausdrücklich auf das Beispiel, die Wahrscheinlichkeit n Mal hintereinander die Kopfseite eines Geldstückes nach oben zu werfen, zu bestimmen. Dieses Beispiel ist dem philosophischen Versuch über die Wahrscheinlichkeiten von Laplace entnommen; ob aber dieses einfache Beispiel hier Anwendung finden darf, ist eine Frage, welche im Laplace allerdings keine direkte Beantwortung erfährt. Hr. v. Hartmann bejaht sie — aber mit Unrecht, wie ihm eine eingehendere Ueberlegung gezeigt hätte.

Siehe ich „Kopf oder Wappen“, so ist es klar, dass, ob Kopf oben kommt oder Wappen, beides Ereignisse sind von vollständiger Coordination, welche sich beide in gleicher Weise in der Zeit vollziehen; hier werde ich da-

her die Wahrscheinlichkeit eines Jeden berechtigt mit $\frac{1}{2}$ bewerten. Habe ich aber im vorliegenden Falle ebenfalls die Berechtigung, das Gleiche zu thun?

Obige Formel setzt voraus, dass das Ereignis, für dessen n maliges Eintreffen sie die Wahrscheinlichkeit bestimmt, absolut zufällig sei. Dies sieht Hartmann auch ein, indem er sagt: „Wenn es nun gar nichts mehr giebt, was das Wollen oder Nichtwollen bestimmt, so ist es mathematisch gesprochen zufällig, ob in diesem Moment die Potenz will oder nicht will, d. h. die Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{2}$.“ Weiter unten aber „bestimmt sich die Po-

tenz in ihrer ausserzeitlichen Ewigkeit zum Wollen“ sie „entschliesst sich“, sie „entscheidet sich“ für das Wollen oder Nichtwollen. Diese Bezeichnungen schmecken nun nicht mehr so sehr nach dem „Urzufall“, als welcher das Wollen oder Nichtwollen knapp vorher betrachtet wurden.

Wann entschliesst man, wann entscheidet man sich? Doch offenbar nur dann, wenn man die Wahl hat. Die unbewusste Potenz würde nun gewisslich gar nicht wählen, wenn sie nicht den Anreiz dazu hätte. Die Annahme, dass ein solcher vorhanden sei, verstrickt uns aber in vielfache Schwierigkeiten. Erstens trägt sie in das Ding an sich das Prinzip von Ursache und Wirkung; und zweitens wird durch sie die angestellte Rechnung vollkommen zunichte gemacht. Ob nämlich die Potenz das Wollen oder Nichtwollen wählt, wäre nur dann absolut zufällig, wenn Wollen und Nichtwollen in gleicher Stärke anreizend wirken würden; da nun das Nichtwollen überhaupt nicht anreizend wirken kann, so wäre die Wahrscheinlichkeit, dass die Potenz sich zum Wollen bestimmt $= 1$, d. h. Gewissheit. Nun dürfen wir aber nicht übersehen, dass nach Hartmanns Annahme auch das Wollen nicht anreizend wirken kann, da es erst will, sobald sich die Potenz dazu bestimmt hat. Will man so streng sein, dann ist aber überhaupt nicht einzusehen, wieso sich die

Potenz überhaupt je bestimmen kann, und umsoweniger wie so sie sich zum Wollen bestimmen kann; in diesem Falle ist nämlich wohl die Wahrscheinlichkeit der Bestimmung für das Wollen und das Nichtwollen wirklich gleich gross, aber nicht $= \frac{1}{2}$, sondern $= 0$. Die Potenz wird sich dann eben zu gar nichts bestimmen. Und doch hat sie sich mindestens schon einmal zum Wollen bestimmt, wie die Erfahrung lehrt. Man kann aber auch folgendermassen schliessen: Das sich nicht Bestimmen ist praktisch identisch mit dem sich für das Nichtwollen Bestimmen, somit ist die Wahrscheinlichkeit für die Bestimmung zum Nichtwollen $= 1$, die Wahrscheinlichkeit für die Bestimmung zum Wollen hingegen $= 0$. Dieser Schluss führt zu demselben Resultat wie der Vorhergehende: dass die Existenz der Welt vom Standpunkt des Unbewussten absolut unbegreiflich ist.

Doch verlassen wir diese scholastisch unerquickliche Betrachtung; sie war aber notwendig, um Hartmanns Unklarheiten oder Erschleichungen klar an das Licht zu stellen.

Mit dem „Sich Bestimmen“ ist es also nach alle dem Nichts. Oder sollen wir vielleicht lieber die heitere Annahme machen, die Potenz spiele mit beiden Möglichkeiten lachend Ball? Mit dieser Annahme entgehen wir mancher Schwierigkeit, ohne aber für beide Fälle jene absolute Gleichheit zu erreichen, welche allein die Anwendung des Wahrscheinlichkeitscalcüls zulässt; die eine Möglichkeit nämlich erstarrt emporgeschleudert sofort in objektiver Gestaltung, während die andere, wenn sie sich im gleichen Fall befindet, wesenlos verharret. Vom Standpunkt der Erscheinung ist letzterer Fall nie vorhanden, wenn er sich auch noch so oft ereignet; denn es ist bis zur Evidenz klar, dass das Wollen und das Nichtwollen höchst verschiedener Natur sind; das Wollen ist nämlich nach Hartmanns eigenen Worten selbst die That, also in der Zeit verlaufend, während das Nichtwollen von der zeitlichen Fessel frei bleibt. Ihr Verhältnis zu einander ist daher

durchaus nicht dasselbe wie Avers und Revers einer Münze; und daraus folgt nun, dass, obgleich das Wollen und das Nichtwollen in gleicher Zahl aus der Potenz auftauchen, doch die Wahrscheinlichkeit, dass der Process sich n Mal wiederhole $= 1$, und nicht $= \frac{1}{2^n}$ ist. Denn

alle die Fälle, in welchen das Nichtwollen aus der Potenz auftaucht, kommen als unzeitliche absolut nicht in Betracht; es ist daher zeitlich vollkommen gleichgiltig, ob sie vorhanden waren oder nicht; d. h. für den Weltprozess, welcher ein zeitlicher ist, kommt nur der Fall, dass das Wollen aus der Potenz auftaucht, in Betracht, es ist also in Rücksicht auf ihn genau so, als ob dieser Fall allein vorhanden wäre.

Und damit stehen wir nun bei derselben Aussichtslosigkeit, welche uns in Schopenhauers Lehre zu Theil geworden ist.



4.

Das negative Ergebnis der vorstehenden Ausführungen war anregend genug, alle Fälle ins Auge fassen zu lassen, welche unter der Voraussetzung der beiden Thatsachen,

1) der Thatsache des Leidens, und

2) dass die Welt Erscheinung ist,

überhaupt möglich sind. Ich zähle diese Fälle im Folgenden in der knappsten Form auf, um auch äusserlich den strengen, mathematischen Charakter der Betrachtung zum Ausdruck zu bringen. Ehe ich jedoch dies unternehme, muss ich einige Worte über die proklamirte mathematische Strenge vorausschicken.

Dieselbe ist vorhanden, sobald die zur Betrachtung gelangenden Elemente wirklich Thatsachen sind; daher will ich an dieser Stelle ausdrücklich hervorheben, dass soweit mein Urtheil reicht, diese beiden Thatsachen ebenso wohl feststehen, wie irgendwelche zwei andere wohlbekannte

physikalische Thatsachen, wenn es auch Blinde giebt, im Phänomenalen tief befangene und in optimistischen Illusionen verstrickte Naturen, welchen sowohl die Thatsache des Leidens als die Grundlehren der Erkenntnistheorie chimärisch erscheinen und immer chimärisch erscheinen müssen, da ihnen für beide Wahrheiten die aufnehmenden Organe fehlen — denn auch für die Erkenntnistheorie scheint eine derartige specielle Geistesconstitution erforderlich zu sein, wie sie ja auch die allerexakteste aller Wissenschaften, die Mathematik, für sich beansprucht. Mich mit solchen Unzugänglichen hier oder bei anderer Gelegenheit auseinanderzusetzen, weise ich als unersprießlich und zwecklos ebenso zurück als es der Mathematiker zurückweisen wird, jemandem, der unfähig ist, sich von der concreten geometrischen Anschauung zu emancipiren, den Begriff der Function klar zu machen. Dass solche Unzugängliche die mathematische Exaktheit vermissen werden, ist mir wohl bewusst. Ernsthafter ist der Einwurf, dass die Erkenntnistheorie noch nicht vollendet ist; dieser Einwurf kann aber diese Untersuchung mit seinem Bedenken nicht berühren, da dieselbe nur den Fundamentalsatz der Erkenntnistheorie benützt, welcher ein für allemal feststeht, nämlich den Satz: Die Welt ist meine Vorstellung.

Thatsachen: 1) Die Welt ist Erscheinung, Objectivation des Dings an sich.

2) Jede Objectivation bedingt Leiden.

Für die Frage der Erlösung kommen in Betracht die Fälle:

1) Die Abkehr des Willens vom Leben vernichtet die Erscheinung, betrifft aber nicht das Ding an sich.

2) Die Abkehr des Willens vom Leben vernichtet die Erscheinung, betrifft aber auch das Ding an sich u. zw.

a) entweder, sie vernichtet es total, oder

b) sie modificirt es.

Diskussion dieser Fälle:

1) Diesem Falle entsprechen die philosophischen Sy-

steme der europäischen Pessimisten Arthur Schopenhauer und Eduard von Hartmann. Wir haben gesehen, dass bei dieser Annahme eine dauernde, definitive Erlösung unmöglich ist.

Der Vollständigkeit halber sei hier auch der Real-dialektik Bahnsens gedacht, derer schon in dem vorigen Absatz Erwähnung geschah. Dieses System fällt nicht in den Rahmen des obigen Schemas, da es zwar Thatsache 1), aber nicht Thatsache 2) anerkennt. Bahnsen lässt den Widerspruch der Dinge, wie er in der Erscheinungswelt zur Beobachtung gelangt, nicht in der Objectivation allein, sondern schon in dem Ding an sich, im Wesen der Welt selber wurzeln; für ihn ist daher das widerspruchgeborne Leid ein für allemal unheilbar und eine Erlösung a priori undenkbar.

Des Weiteren sei noch ein mögliches Raisonement angeführt, welches aber nicht mehr Wert hat als den einer spekulativen Skurillität, denen ähnlich, welche man im Gebiet der Mathematik durch falsche Benützung des Unendlichkeitsbegriffes aufstellen kann. In der Mathematik wäre es heute, dank der functionentheoretischen Revision des Grenzbegriffs, unmöglich, derartige Spielereien als ernsthaft auszugeben; in der Philosophie scheinen aber die Begriffe, besonders diejenigen, welche auf der Schneide des Phänomenalen und Noumenalen stehen, leider noch nicht eine solche Präcisirung und Abgrenzung erfahren zu haben, dass derartiges unmöglich wäre; um daher dem Vorwurf auszuweichen, Etwas übersehen zu haben, will ich diese Annahme hier anführen:

Alle Wiederholungen des Weltprozesses sind einander gleich*), sie sind daher wesentlich einer, denn ihr zeit-

*) Ich bemerke, dass völlige Gleichheit der Wiederholungen für das Einzelindividuum (Wiederkunft und Wiederholung des oft gelebten Lebens) — somit auch für die Summe der Individuen, der Welt — ein Lieblingsgedanke Nietzsches ist (Also sprach Zarathustra). Doch hält sich Nietzsche frei von metaphysischen Absurditäten; er will ja keine Erlösung.

liches Auseinanderliegen, daher auch ihre Zahl, existiert nur vom phänomenalen Standpunkt aus. Somit wäre dann thatsächlich durch diesen Prozess und durch seine vom Intellect bewerkstelligte Vollendung die Erlösung definitiv erreicht.

2, a) Wenn das Ding an sich durch die Verneinung des Willens zum Leben mitbetroffen und total vernichtet wird, dann ist die Erlösung eine definitive.

Aber gegen diese Annahme bäumt sich zunächst unser ganzes Wesen auf, welches Alles eher anzunehmen bereit ist als eine Nirvána, welches wirklich das absolute Nichts ist, indem es nicht nur wie das Schopenhauer'sche Nirvána das Individuum, sondern das Seiende an sich betrifft; dieser Umstand für sich dürfte uns jedoch nicht von dieser Konsequenz zurückschrecken, wenn sie nicht illusorisch gemacht würde durch den Satz, dass die Vernichtung, d. i. das Aufhören in der Zeit nur ein in der Zeit Entstandenes — oder wem das zuviel gesagt ist, ein in der Zeit Seiendes betreffen kann.

Gegen diese Argumentation liesse sich eventuell anführen, dass, wenn der Begriff „Vernichtung“ auf das Ding an sich keine direkte Anwendung zulässt, in diesem möglicherweise ein der Vernichtung im Phänomenalen analoges „Ereignen“ denkbar wäre. Nun, wer derartige Phantasieen liebt, dem wünsche ich viel Glück auf den Weg — zu einem hinter unserm Ding an sich noch tiefer steckenden zweiten Ding an sich — und dann noch weiter, bis zu dem Ding an sich n^{ter} Ordnung, welchem er erst Unvernichtbarkeit zusprechen wird! Welch grossartige Perspektive!

2, b) Dieser Fall besagt, dass der Weltprozess nicht nur ein Prozess der Objectivation des Dings an sich ist, dass er nicht nur extensiv (nach Raum, Zeit und Causalität) verläuft, sondern dass er auch das Ding an sich betrifft, dass er ebenso sehr ein intensiver, ein innerlicher Prozess im Weltwesen selber ist, zu welchem der äusserliche Weltprozess die objectivirte, phänomenale Darstellung ist. Die Vollendung dieses Prozesses wäre dann der Aus-

druck für die vollzogene Selbstvollendung des Dings an sich, welche eine erneute Objectivation ausschliesst.

Dabei ist nicht zu übersehen, dass der Ausdruck „Prozess“ nur *sensu allegorico* zu nehmen ist, was ja eigentlich schon durch das Beiwort „innerer Prozess des Dings an sich“ charakterisiert ist; man darf also bei diesem Worte an keine räumliche oder zeitliche Veränderung denken — und hierin liegt auch die einzige, allerdings nicht geringe Schwierigkeit, welche dieser Annahme im Wege steht, die uns sonst als die einzige die Aussicht auf definitive Erlösung entgegenbringt. Das ist eine furchtbare Schwierigkeit, sich einen inneren Prozess im Ding an sich zu denken; dies räume ich gerne ein, ebenso, dass sie durch die Erklärung, diese Bezeichnung sei bloss *sensu allegorico* zu nehmen, nicht behoben wird. Auf die Frage, was man sich denn also dabei denken soll, antworte ich wohlgemut: Gar nichts. Der „gute Europäer“ wird mich freilich nicht verstehen, aber für „uns gute Indo-Europäer“ ist es klar genug gesprochen. Uebrigens findet der Leser nähere Aufklärung — wenn es ihm eine solche sein kann — im Teile III dieser Schrift.

Für die Acceptirung dieser Annahme spricht dagegen unser Bedürfnis nach einer wahren Erlösung, welches so tiefgehend ist, dass wir, ohne ihm wissenschaftliche Bedeutung gewähren zu wollen, nicht umhin können, ihm in dieser Angelegenheit unser Ohr zu leihen. Die vollgiltige Berechtigung dieser Annahme wird aber begründet durch die Thatsachen der Mystik. Freilich, wer dieselben nicht anerkennt, wird auch in dieser Schlussfolgerung keine Wahrheit finden können; wer sie aber anerkennt, d. h. bei Thatsachen der Mystik stets: aus eigenem Selbsterleben kennt, der wird sie in ihr erblicken und mit mir einverstanden sein, dass keine noch so grosse erkenntnistheoretische Schwierigkeit uns abhalten darf, diese Annahme als den wahren Ausdruck der wirklichen Verhältnisse zu betrachten und durch ihre Wahrheit auch die Existenz einer Auflösung jener erkenntnistheoretischen Schwierigkeit

als bewiesen ansehen, ob nun ihre Auffindung ihm selbst oder Anderen gelingen oder nicht gelingen mag!

Diejenige Weltbetrachtung, welche der letzten Annahme entspricht, kann passend als evolutionärer Pessimismus bezeichnet werden. Ich hoffe zu einer systematischen Darstellung desselben die nötige Musse zu finden.



5.

Der buddhistische Pessimismus ist die weltbewegendste und weltumfassendste Lehre, welche der Menschheit im Verlaufe der Geschichte zu Teil geworden ist; keineswegs ist aber ihre Bedeutung bloss eine historische; vielmehr naht, wie aus manchem Grunde und aus manchem Zeichen zu vermuten ist, erst ihre Zukunft. Denn auf die Frage, in wie viel Ideen sich das Leben der Menschheit bewegt hat, lautet, der Begriff „Idee“ in seinem dem Gegenstand entsprechenden Umfang gefasst, die Antwort: in zweien, der klassisch-griechischen und der buddhistisch-christlichen. Die erste ist zu Grabe gegangen und seit Christus nicht mehr wiedererstanden; nicht einmal in einem Einzelindividuum erwachte sie in neuem Leben zu ihrer alten Herrlichkeit, was sich auch dieses mühen mochte, wie schönheitsselig und schönheitskräftig es auch veranlagt war; so dass jetzt in der That die buddhistisch-christliche Idee die einzige ist, welcher die Lebensführung der Menschheit obliegt.

Das Christenthum, gleichsam ein vorgeschobener Posten des Buddhismus, hat seine erzieherische Mission vollendet und ist im Begriffe, zu verschwinden. Es ist zunächst die materialistische Weltbetrachtung — Auffassung lässt sich nicht sagen, da sie gar nicht „auffasst“ — welcher die Aufgabe zugefallen ist, es abzulösen. Trotz der heftigsten Abneigung, trotz des förmlichen Abscheus, welchen mir diese allerplatteste Doctrin einflösst, kann ich

doch ihr Ueberhandnehmen nicht als ein Zeichen sittlicher Verwilderung und intellectuellen Verfalls betrachten, wie dies von idealistischer Seite so häufig geschieht. Einerseits ist sie als Reaction gegen die jahrhundertelange Zurücksetzung des „Fleisches“ begreiflich, anderseits erscheint mir die Arbeit, welche sie jetzt vollzieht, als äusserst notwendig und wohlthätig, nämlich die Arbeit der Säuberung der europäischen Köpfe, welche von dem Gottesbegriff durch und durch infiziert sind. Erst wenn diese Arbeit vollendet ist, dann kann und wird auch die gottlose, idealistische Weltbetrachtung der Inder in Europa tiefe und ausgebreitete Wurzeln fassen; wobei ihr noch das durch den Materialismus ausgehungerte metaphysische Bedürfnis mit seiner Sehnsucht entgegen kommen wird. Dass der Materialismus ausserdem eine bedeutsame wirtschaftlich-soziale Arbeit verrichtet, ist nicht nur zu läugnen, sondern vielmehr als eine weitere Gewähr für die Erreichung des erhofften Umschwungs zu betrachten. —

Dass ich mit dieser Anschauung den Beifall mit dem Gottesbegriff, wo nicht gar mit der Kirche liebäugelnder Theosophen nicht erringen werde, weiss ich sehr wohl, und ist mir sogar höchst wünschenswert — denn es ist die atheistische Esoterik der Inder, nicht die mono- oder pantheistisch angehauchte Mystik, wie sie innerhalb der theosophischen Bewegung vereinzelte Interpretatoren findet, zu welcher die in dieser Schrift niedergelegten Gedanken hinführen*).

*) Ich weiss sehr gut, dass Gott und Gott zweierlei Dinge sind. Dem Jünger aber wird es umso schwerer, diese zwei Begriffe auseinanderzuhalten, als sie den Lehrer selbst gar leicht auf Irrwege bringen können. Denn unser Theismus liegt noch nicht so weit hinter uns, dass wir uns ungefährdet der Verführung noch dazu tiefgehender Analogien aussetzen dürften. Es wäre daher wünschenswert, das Wort „Gott“ aus esoterischen Betrachtungen ganz auszumerzen — und auch die „theosophische Vereinigung“ würde ich — und mancher Gesinnungsgenosse mit mir — viel lieber in eine „esoterische Vereinigung“ umgetauft sehen.

Räumt man auf diese Art dem buddhistischen Pessimismus auf Grundlage seines äusseren Wirkens eine hervorragende Stelle ein, so ist sie ihm aus inneren Gründen um so weniger zu verweigern.

Es ist nämlich eine sehr merkwürdige und auf den ersten Blick sehr befremdende Erscheinung, dass die Lehren des Buddhismus sich vollständig in den Rahmen des evolutionären Pessimismus einfügen (so dass Hübbschleiden, der bekannte Herausgeber der „Sphinx“, seine Darstellung der indischen Lehre als „Beitrag zum Darwinismus“ berechnen konnte). Befremdend deswegen, weil die ganze Lehre einen vorwiegend praktischen Charakter hat, metaphysische Spekulationen ängstlich vermeidet, so dass Ananda, Buddhas Lieblingsjünger, auf Fragen, welche über den engen Kreis der metaphysischen Lehren Buddhas hinausgehen, stets nur eine Antwort geben konnte: Der Erhabene hat es nicht offenbart. (Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, p. 284 u. f.).

Wir würden jedoch einen grossen Irrtum begehen, wollten wir aus diesem Umtsand den Schluss ziehen, dass der Vollendete über diese Dinge Nichts zu offenbaren gewusst habe; denn eine praktische Philosophie von solcher Grossartigkeit und Geschlossenheit, dabei noch so stark mit metaphysischem Geiste durchsetzt, wäre undenkbar ohne die Existenz einer Lösung der rein theoretischen Fragen, welche Buddha in seiner Lehre nicht berührt hat; und wir werden daher Subhádra Bickshu Recht geben, wenn er meint (Buddhistischer Katechismus), Buddha habe über diese Dinge Nichts verkündet, „weil dieses Wissen, selbst wenn es in Worten gelehrt werden könnte, die Menschen in ihrer geistigen und moralischen Entwicklung doch nicht fördern würde, weil es nicht zur Aufhebung des Leidens, nicht zum Heil, zur Erlösung, zum Nirvána führt“.

Jedem, welcher sich mit Buddhas Lehre eingehender beschäftigt, wird diese absichtliche Auslassung der theoretischen Grundlegung auffallen, und verwundert wird er

sich fragen, welches die Ursachen derselben sein können. Diese sind in den Worten Subhádras thatsächlich erschöpfend angeführt, jedoch bedarf der Passus: „selbst wenn es in Worten gelehrt werden könnte“ einer näheren Erläuterung.

Die Lehre Buddhas, welche des Menschen irdische, vorirdische und nachirdische Existenz in gleicher Weise berücksichtigt, und sich dadurch zu einer Auffassung des Lebens aufschwingt, wie sie in solch beispielloser Grandiosität einzig dasteht und an das Wunderbare grenzt, musste, den beiden Welten entsprechend, welche sie zu berücksichtigen hat, die transcendente und die Erscheinungswelt, zwei Methoden des Forschens und Erkennens anwenden; eine, welche allein im Gebiete des Transcendentalen Etwas ausrichten kann, die Methode der mystischen Versenkung, die andere, welche uns Europäern ausgezeichnet geläufig ist, die an Fundamentalsätze anknüpfende logische Methode.

Das logisch Gewonnene wäre nun wohl mitteilbar gewesen, da die Methode der Logik über ein Instrument der Mitteilung, die Sprache, verfügt; aber es wäre unverständlich geblieben, weil die verarbeiteten Elementarsätze nur zum Teil empiristischer Betrachtung entstammen, zum Teil aber auf dem Weg der Versenkung gewonnene Einsichten sind, deren Wahrheit sich in der gewöhnlichen Art und Weise nicht darthun lässt, welche nicht zu beweisen sind in der Form, was wir Europäer unter „beweisen“ verstehen. Die ganze logische Entwicklung hätte daher nicht den ernstesten Eindruck einer tiefdurchachten Anschauungsweise, sondern vielmehr den eines müssigen Gedankenspiels gemacht, welches vielleicht durch strenge Schlussrichtigkeit ausgezeichnet doch den Charakter einer trügerischen, haltlosen Spekulation zur Schau getragen hätte. Es ist daher nicht zu verwundern, dass Buddha es verschmähte, auch den mitteilbaren Teil der Fundamentierung der Lehre seinen Jüngern und der Nachwelt zu hinterlassen.

Für jene aber, welche vertraut mit der Methode der mystischen Forschung seinen Spuren tiefer zu folgen im Stande waren, erscheint die Mitteilung des logischen Theiles erst recht überflüssig; denn die durch die Versenkung gewonnenen Einsichten nach der Methode der Logik zu verbinden und auszuwerten, konnte den Schülern Buddhas nicht so schwer fallen, zumal wir bedenken müssen, dass die logische Schulung des Denkers in Indien schon zu jener Zeit einen hohen Grad von Ausbildung erlangt hatte und jeder, welcher sich der Versenkung weihte, sich naturgemäss auch mit der logischen Methode vertraut machen musste.

Ich habe dargelegt, dass nach den Lehren des europäischen Pessimismus eine definitive Erlösung unmöglich ist; Buddhas Lehre dagegen krankt nicht an einem solchen inneren Widerspruch, welcher das stolze Gebäude in sich selbst zusammenstürzen lässt, sobald ein Mensch mit seiner Qual es betritt, um von ihr erlöst zu werden. Der buddhistische Pessimismus deckt sich in seinen Grundlagen mit dem europäischen. Gleich uns ist auch ihm die Sinnenwelt Erscheinung (Samsára); und in gleicher Weise wie wir betrachtet er den Willen zum Leben, das Trachten nach individuellem Dasein als die Ursache der Leiden, welche an die Sinnenwelt organisch geknüpft sind, daher auch dem Leiden in der Lehre eine hervorragende, wirkende Stellung zugetheilt wird und die erste Heilswahrheit „das Leiden“ ist. Auch ihm erscheint die Realisierung des Glückes innerhalb der Sinnenwelt unmöglich, das Streben nach demselben infolgedessen thöricht und zwecklos, so dass der Weise bedeutsam fragt:

Wie mögt Ihr lachen, wie Euch freu'n in dieser Welt,

Die nur die Flamme niederer Begier zusammenhält?

In Finsternis geht Ihr dahin, die nimmer weicht,

Wenn Ihr das Licht nicht sucht, das sie verscheucht.

Die Erlösung liegt daher nur in der Ueberwindung des Lebensdranges; diese kann nur der Wissende bewerkstelligen (der Intellect, welcher das Leiden und die Ursache

des Leidens erkannt hat); das Nichtwissen (*avidyá*) führt zu immer neuen Gestaltungen. Denn ganz wie bei Schopenhauer (oder eigentlich umgekehrt) heisst es in der Lehre: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen. Aus den Gestaltungen entsteht das Bewusstsein.“ (Oldenberg, Buddha). Wenn nun das Bewusstsein zum Wissen gelangt und das Nichtwissen überwindet, ist fernerer Gestaltungen der Boden entzogen.

Hier sind wir an der Klippe angelangt, an welcher der europäische Pessimismus scheitert; die Lehre Buddhas umgeht diese Klippe durch die Lehre von der Wiederverkörperung und deren innerem Gesetz (*Karma*) und durch die Lehre von *Nirvána* und *Parinirvána* (S. Subhádra und Oldenberg).

Der Begriff des *Nirvána* ist in Europa lange ganz missverstanden worden, ein klassischer Beleg für die Tatsache, dass die Resultate mystischer Forschung bloß logisch geschulten Köpfen unzugänglich sind. Durch die Bemühungen Max Müllers hat sich eine verständigere Auffassung Bahn gebrochen; nichtsdestoweniger ist der Inhalt dieses Begriffes in Worten nicht klar zu machen. Immerhin ist schon Etwas gewonnen, wenn *Nirvána* und Nichts nicht mehr als Wechselbegriffe betrachtet werden, eine Deutung, welche nicht nur die indische Philosophie sinnlos erscheinen lassen muss, sondern auch in der europäischen Philosophie Unheil gestiftet hat, wie wir gerade an dem gewaltigen Schopenhauer zu unserem Leide sehen müssen.

Wollte ich nun das *Parinirvána* als jenen Zustand des Dings an sich definieren, welchen es nach Beendigung des Weltprozesses erreicht, jenen Zustand, welcher eine neuerliche Objectivierung ausschliesst, so möchte wohl die begriffliche Fixierung eine hinreichende sein. Wie beschaffen aber dieser Zustand ist, liegt in dieser Definition ebenso wenig als es die Schilderung ausdrückt, welche Oldenberg von dem Zustande des Vollendeten nach seinem Tode, d. i. *Nirvána*, entwirft: „Des Vollendeten Wesen ist unergründlich tief, wie das Meer; es ist von einer

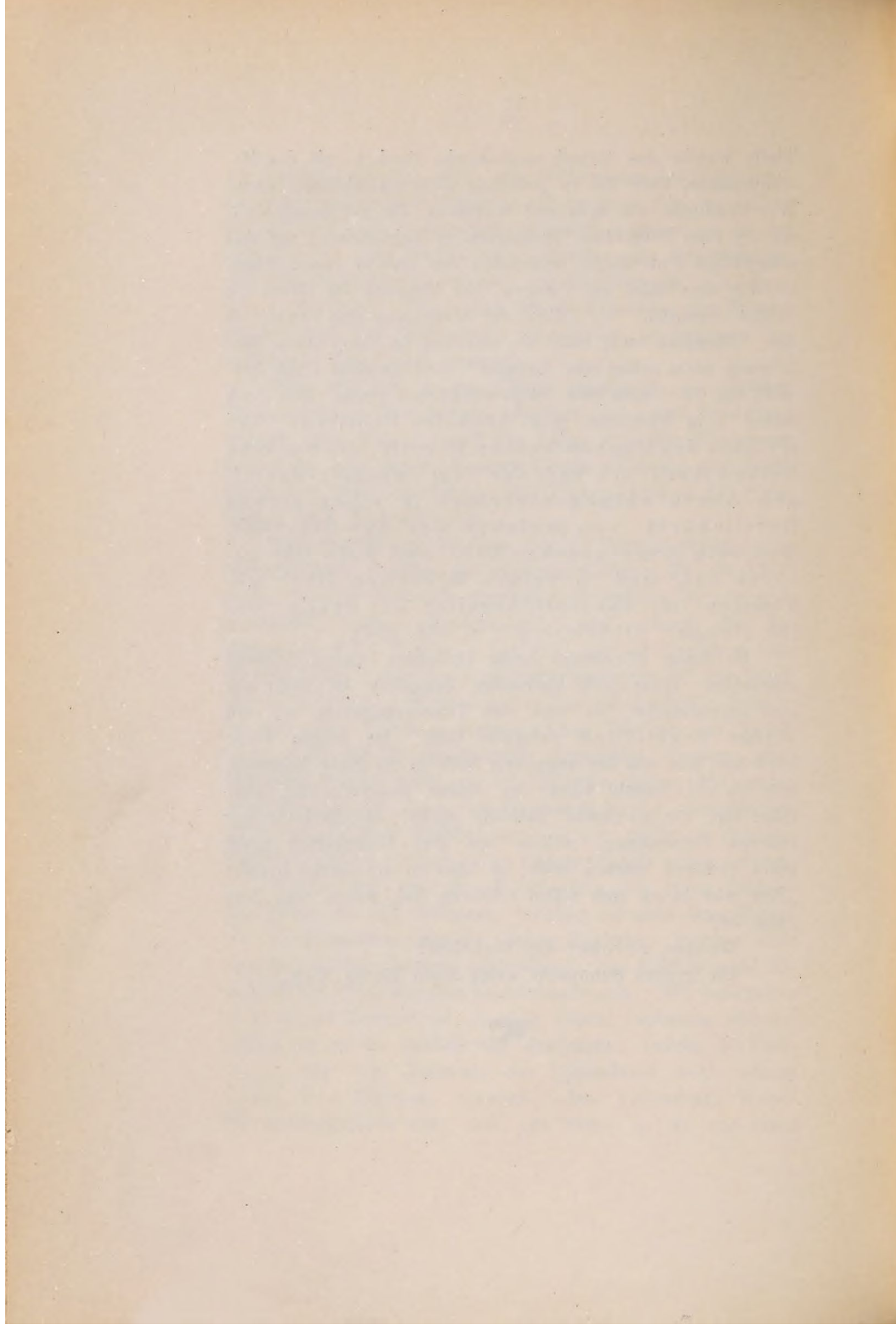
Tiefe, welche das irdisch-menschliche Denken mit den Bestimmungen, über die es gebietet, nicht ausschöpfen kann. Wer Prädicate wie Sein und Nichtsein, die gut genug sind, um sie vom Endlichen, Bedingten zu gebrauchen, auf das schlechthin Unbedingte anwendet, der gleicht einem Mann, welcher den Sand am Ganges, die Tropfen im Meere zu zählen versucht.“ — „Wird die Abweisung der Frage, ob der Vollendete ewig lebt, so motivirt, ist dann diese Motivirung nicht selbst eine Antwort? Und ist nicht diese Antwort ein Ja? Kein Sein im gewöhnlichen Sinne, aber doch sicher kein Nichtsein: ein höchstes Positives, für welches das Denken keinen Begriff, die Sprache keinen Ausdruck hat, das dem ewigkeitsdurstigen Ahnen entgegenleuchtet in jener selben Herrlichkeit, von welcher der Apostel sagt: Das kein Auge gesehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben“. (Oldenberg l. c. 286. 287).

Es kann überhaupt keine Definition diesen Zustand umgreifen; denn jede Definition desselben ist stets nur eine parabolische, da sich das Transcendentale nie und nimmer begrifflich erfassen lässt. Im besten Falle wird man ihm von der negativen Seite in die Nähe kommen, wie ich es versucht habe; zu einem positiven Ziel aber führt hier die mystische Methode allein, die Methode der inneren Versenkung, welche uns ihre Wahrheiten nicht lehrt, sondern erleben lässt, so dass es mit Recht heisst: „Nur wer es an sich selbst erfahren hat, weiss, was Nirvána ist.“

Wohlan, erlebet die Wahrheit!

Die grosse Sehnsucht weist Euch Euren Weg.





III.

Von der Philosophie.

„— — — — — vor allen andern Sachen
Müsst ihr euch an die Metaphysik machen!“

Goethe.

Der Ursprung der europäischen Philosophie ist gleichzeitig der Ursprung der Naturwissenschaft. Diese Gemeinsamkeit des Entstehens hat beiden Wissenszweigen eine eigentümliche Signatur aufgedrückt, welche man in der auffallendsten Weise wahrnimmt, wenn man die europäische mit der indischen Philosophie vergleicht. Die Naturwissenschaften haben sich nun in diesem Jahrhundert von der Beeinflussung der Philosophie zu ihrem Nutzen endgültig befreit; die Philosophie laboriert dagegen noch an Unklarheiten, welche bis in ihre ersten Tage zurückdatieren. Es wäre nun wohl an der Zeit, dass sie sich zu einer energischen Selbstschau aufrafft, die Unklarheiten entweder klärt oder über Bord wirft, ihre Ziele genau fixiert und ihr Gebiet sorgfältig absteckt, um endlich nicht mehr in die Lage zu kommen, in das Arbeitsgebiet der Naturwissenschaften einzugreifen, was nur stets mit einem Fiasco enden kann; dann wird auch die Verachtung ein Ende nehmen, welche jetzt der Philosophie von Seite der Naturwissenschaft widerfährt, und welche ihr nicht gleichgiltig sein darf, da sie von ihrer Schwester herrührt, welche ihr in der Selbsterkenntnis, in der Methode und im praktischen Erfolg, d. i. Förderung der Cultur, weit aus überlegen ist.

Wenn ich nun im Folgenden den Versuch mache, die dargelegte Aufgabe zu lösen, so bin ich mir wohl bewusst, dass ich bei den Naturforschern Gleichgültigkeit, bei den Philosophen aber vollends Abscheu ernten werde; ersteres

als naturgemäss betrachtend, bekenne ich von dem zweiten frank und frei, dass ich es eben so ruhig hinnehmen werde als ich es mit offenem Auge voraussehe.



Die Naturwissenschaft hat sich ihre Aufgabe sehr frühzeitig präzisiert und in einer so vollkommenen Weise, wie sie nichts zu wünschen übrig lässt. Newton, der Entdecker des Fundamentalgesetzes nicht nur der Gravitation sondern jeder sogenannten Kraft überhaupt, hat — gewissermassen en passant durch eine Bemerkung, welche sich ihm als Niederschlag langjähriger strenger Arbeit ergeben hatte — die Grenze haarscharf fixiert, welche die Naturwissenschaft nicht überschreiten darf. Wir lesen am Schlusse des dritten Buches des *standard work* aller Naturwissenschaft, der *Philosophiae naturalis principia mathematica**) (Die mathematischen Prinzipien der Naturlehre), welches *de systemate mundi* (über das Weltsystem) betitelt ist, eine Auseinandersetzung, welche in denkbarster Klarheit das Verhältnis zwischen Philosophie und Naturwissenschaft darlegt (p. 483 und 484) der letzten Ausgabe, Amsterdam 1723).

Zwei Punkte sind in dieser Auseinandersetzung wichtig und an das Licht zu stellen.

Der erste betrifft das Verhältnis der Naturforschung zum Weltwesen — bei Newton Deus, Gott; und was Newton an dieser Stelle sagt, es behält seine volle Gültigkeit, wenn wir an Stelle von Gott Ding an sich setzen, auch für unsere Tage. Die Worte: „. . . , quid sit rei alicujus Substantia minime cognoscimus. Videmus tantum corporum figuras et colores, audimus tantum sonos, tangimus tantum superficies externas, olfacimus odores solos, et gustamus sapes; Intimas substantias nullo sensu, nulla actione reflexa cognoscimus, et multo minus ideam habemus

*) 1. Ausgabe London 1687. In England heisst die theoretische Physik heute noch *natural philosophy*.

substantiae Dei“ (Irgend eines Dinges Substanz erkennen wir durchaus nicht. Wir sehen nur Figur und Farbe der Körper, hören nur Töne, fühlen nur die äussere Oberfläche, riechen nur den Duft, schmecken nur den Geschmack; ihre innere Substanz erkennen wir mit keinem Sinne, durch kein Nachdenken, und umso weniger haben wir eine Idee von der Substanz Gottes) — muthen uns an wie eine Stelle aus der Kritik der reinen Vernunft, deren Grundgedanke in denselben thatsächlich ausgesprochen ist.

Erklärt Newton auf diese Weise ausdrücklich, dass der Philosophia experimentalis die Erkenntnis der Substanzen und des Weltwesens absolut verschlossen ist — so dass wir sie entweder als Gegenstand der Offenbarung hinnehmen müssen wie er, oder gezwungen sind, einen anderen Weg einzuschlagen, um zu derselben durchzudringen — so restringirt er die Leistungsfähigkeit der naturwissenschaftlichen Forschung noch weiter, indem er, wenigstens für seine eigene Person, es ablehnt, über die Natur der Gravitation irgendwelche Philosopheme aufzustellen; eine Ablehnung, welche trotz des grossen Gewichtes, das ihr als ultima ratio des grossen Mannes zukam, von den Naturforschern lange Zeit in praxi nicht gebilligt, doch schliesslich in unseren Tagen allgemeine Annahme und noch schärfere, jeden Zweifel und jede Zweideutigkeit ausschliessende Präcisierung gefunden hat. Newton sagt: *Hactenus Phaenomena coelorum et maris nostri per Vim Gravitatis exposui, sed causam Gravitatis nondum assignavi. Oritur utique haec Vis a causa aliqua quae penetrat ad usque centra Solis et Planetarum, sine virtutis diminutione; quaeque agit non pro quantitate superficierum particularum in quas agit (ut solent causae Mechanicae), sed pro quantitate materiae solidae; et cuius actio in immensas distantias undique extenditur, decrescendo semper in duplicata ratione distantiarum. Rationem vero harum Gravitatis proprietatum ex Phaenomenis nondum potui deducere, et Hypotheses non fingo. Quicquid enim*

ex Phaenomenis non deducitur, Hypothesis vocanda est; et Hypotheses, seu Metaphysicae, seu Physicae, seu Qualitatum occultarum, seu Mechanicae, in Philosophia experimentalis locum non habent. In hac Philosophia Propositiones deducuntur ex Phaenomenis et redduntur generales per Inductionem Et satis est, quod Gravititas revera existat, et agat secundum leges a nobis expositas, et ad corporum coelestium et maris nostri motus omnes sufficiat. (Ich habe bis jetzt die Erscheinungen des Himmels und unseres Meeres*) durch die Kraft der Schwere erklärt, die Ursache der Schwere aber noch nicht angegeben. Diese Kraft nimmt schlechterdings ihren Ursprung aus einer Ursache, welche bis zu den Mittelpunkten der Sonne und der Planeten dringt, ohne an Wirkungsfähigkeit einzubüßen; sie wirkt nicht entsprechend der Grösse der Oberflächen der Teile, auf welche sie wirkt (wie mechanische Ursachen pflegen**), sondern entsprechend der Menge fester Materie; ihre Wirkung erstreckt sich allseitig in unendliche Entfernungen, indem sie stets umgekehrt proportional dem Quadrate der Distanz abnimmt. Aber den Grund dieser Eigenschaften der Schwere habe ich bis jetzt aus den Erscheinungen noch nicht ableiten können, und Hypothesen mache ich nicht. Was nämlich nicht aus Erscheinungen abgeleitet wird, ist als Hypothese zu bezeichnen; und Hypothesen, seien es metaphysische oder physische, sei es die Annahme verborgener Eigenschaften, seien es mechanische, haben in der Experimentalwissenschaft keinen Platz. In dieser Wissenschaft werden die Lehrsätze aus den Phänomenen abgeleitet und durch Induction verallgemeinert. Und es genügt, dass die Schwere thatsächlich existiert, nach den von mir dargelegten Gesetzen wirkt, und zur Erklärung aller Bewegungen der Himmelskörper und unseres Meeres ausreicht.)

*) Ebbe und Flut.

**) z. B. Flüssigkeitsdruck, Reibung etc.

Die Aufgabe der Physik insbesondere ist es also, die Erscheinungen zurückzuführen auf eine Grunderscheinung, im speciellen Falle die Erscheinungen der Bewegung der Planeten und Kometen, der Ebbe und Flut auf die Erscheinung der Anziehung zweier materieller Teilchen unter einander. Denn nur auf diese Grunderscheinung, für welche das Wirkungsgesetz in der Formel $C \frac{m m'}{r^2}$ mathematisch niedergelegt ist, nicht aber auf die an sich unbekannte Kraft der Schwere werden die complicierten Erscheinungen, wie der Kosmos sie darbietet, zurückgeführt und damit erklärt. Das Wort „Kraft“ tritt somit bloß als Symbol, als abgekürzter Ausdruck auf, ohne dass mit ihm Verhältnisse berührt werden sollen, welche schon metaphysischer Natur sind. Newtons hier citierte Darlegungen schliessen jeden Zweifel in dieser Hinsicht aus.

Die neuere Physik, welche auf den ewigen Fundamenten Newton'scher Empirie und Newton'scher Mathematik ihren stolzen Bau aufgeführt hat, hat sich diese Anschauungsweise voll und ganz zu eigen gemacht und dies auch rückhaltlos ausgesprochen.

Helmholtz erklärt als letztes Ziel der theoretischen Naturwissenschaften, die Natur zu begreifen, eine Definition, unter welche man Philosophie auch subsumieren könnte, würde sie nicht dahin erläutert, dies bedeute, die letzten, unveränderlichen Ursachen der Vorgänge in der Natur aufzufinden. (Über die Erhaltung der Kraft. 1847. Wissenschaftliche Abhandlungen Bd. I. p. 13, 1882). Die eingehendere Analyse, welcher Helmholtz diesen Satz unterwirft, hier übergehend, begnüge ich mich den Schlusssatz anzuführen, in welchem dieselbe gipfelt: „Es bestimmt sich also endlich die Aufgabe der physikalischen Naturwissenschaften dahin, die Naturerscheinungen zurückzuführen, auf unveränderliche, anziehende und abstossende Kräfte, deren Intensität von der Entfernung abhängt. Die Lösbarkeit dieser Aufgabe ist zugleich die Be-

dingung der vollständigen Begreiflichkeit der Natur“. (a. a. O., p. 16.)

Das „Begreifen“, wie es der Physiker versteht, ist also durchaus nicht indentisch mit dem „Begreifen“, wie es der Philosoph auffasst; der Physiker „begreift“ die Natur, wenn er bei den vom philosophischen Standpunkt unbegriffenen Kräften anlangt, welche unveränderlich — d. h. unabhängig von der Zeit — und nur von der Entfernung der Massenteile abhängig sind, also, seien es Attraktions- oder Repulsionskräfte, dem Newton'schen Gesetz gehorchen.

Da das Newton'sche Gesetz ein rein formales ist, welches das Wesen der Attraktions- oder Repulsionskräfte nicht enthüllt und gar nicht zu enthüllen beabsichtigt, erhellt zur Genüge, dass die theoretische Physik mit ihrer Formulierung, ihre Aufgabe sei es, die Natur zu begreifen, nicht die Prätension erhebt, sie damit in Einem auch ihrem Wesen nach zu erfassen. Ihr Begreifen hört eben auf, wo das Begreifen der Philosophie anfängt. Könnte sich die Philosophie entschliessen, diesen Satz zu acceptieren, dann hätte sie Viel, dann hätte sie Alles gewonnen — oder verloren. Aber ich will nicht vorgreifen.

In der Betrachtung von Helmholtz ist noch von Kräften die Rede; wie ich schon oben auseinandergesetzt habe, ist aber dieser Bezeichnung ein philosophischer Sinn nicht beizulegen; ein Versuch in dieser Richtung würde in der That der ganzen Auseinandersetzung Gewalt anthun — immerhin war es wünschenswert, auch die letzte Möglichkeit für ein Misverständnis wegzuräumen.

Von allen naturwissenschaftlichen Disciplinen hat die Mechanik die höchste Stufe erreicht; sie verdankt dies dem Umstande, dass sie diejenige von allen ist, welche die Anwendung von Mathematik im weitesten Umfange gestattet, Sie ist daher im Gebiete der Naturwissenschaften jene Disciplin, in welcher am meisten eigentliche Wissenschaft anzutreffen ist, welches nach Kant (Metaphysische An-

fangsgründe der Naturwissenschaft) von der Anwendbarkeit der Mathematik abhängt. Von der Mechanik ist daher am ehesten eine genaue Präcisierung ihrer Aufgabe und ihrer Grenzen zu erwarten gewesen; und sie hat diese Erwartung auch erfüllt. Kirchhoff (Vorlesungen über mathematische Physik. Mechanik. 3. Aufl. 1883) formuliert die Aufgabe der Mechanik dahin, „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben.“ (p. 1.)

Diese Definition muss im ersten Moment einen sehr befremdenden Eindruck machen, besonders, wenn wir sie mit der Helmholtz'schen Erklärung, Aufgabe der Naturwissenschaft sei, die Natur zu begreifen, zusammenhalten, erweist sich aber bei näherer Untersuchung als ein wohldurchdachtes Meisterstück eines streng abwägenden Intellekts, welcher in ihr sein stolzes Entsagen, sein „Bis hieher, und nicht weiter“ niedergelegt hat.

Vor Allem ist die Bedeutung der Forderung, die Beschreibung der Bewegungen solle eine vollständige sein und auf die einfachste Weise geschehen, klar zu machen.

Vollständig wird die Beschreibung sein, wenn sie jede Frage, welche bezüglich der Bewegung gestellt werden kann, beantwortet. Hier tritt abermals der methaphysische Versucher heran, drängend, mit den Fragen bis zu dem Wesen, bis zu dem Ding an sich vorzudringen; aber es ist einleuchtend, dass diese Versuchung schon durch die Darlegungen Newtons zurückgewiesen ist; wie weit also die Fragen der theoretischen Naturwissenschaft gehen dürfen, findet somit Erledigung in der Forderung, über die notwendigen, aber auch hinreichenden Vorstellungen Raum, Zeit und Materie nicht hinauszugehen. Sie sind hinreichend, da sich mit ihnen die übrigen Hilfsbegriffe construieren lassen, z. B. die Begriffe der Kraft und der Masse. Was aber Raum, Zeit und Materie sind, geht die Mechanik nicht weiter an; sie begnügt sich mit der Thatsache ihrer Messbarkeit, d. h. der

Möglichkeit, das Grössenverhältnis einzelner Teile derselben zu bestimmen, weil sie mit dieser Thatsache auskommt. Ob Raum und Zeit blos Anschauungsformen, oder ob sie Realitäten sind, kümmert sie ebensowenig, als die Frage, ob die Materie den Raum stetig erfüllt oder aus Molekeln zusammengesetzt zu betrachten ist.

Ich kann hier nur wieder Kirchhoff sprechen lassen: „Man pflegt die Mechanik als die Wissenschaft von den Kräften zu definieren, und die Kräfte als die Ursachen, welche Bewegungen hervorbringen oder hervorzubringen streben. Gewiss ist diese Definition bei der Entwicklung der Mechanik von dem grössten Nutzen gewesen, und sie ist es auch noch bei dem Erlernen dieser Wissenschaft, wenn sie durch Beispiele von Kräften, die der Erfahrung des gewöhnlichen Lebens entnommen sind, erläutert wird. Aber ihr haftet die Unklarheit an, von der die Begriffe der Ursache und des Strebens sich nicht befreien lassen. Diese Unklarheit hat sich z. B. gezeigt in der Verschiedenheit der Ansichten darüber, ob der Satz von der Trägheit und der Satz vom Parallelogramm der Kräfte anzusehen sind als Resultate der Erfahrung oder als Axiome oder Sätze, die logisch bewiesen werden können und bewiesen werden müssen. Bei der Schärfe, welche die Schlüsse in der Mechanik sonst gestatten, scheint es mir wünschenswert, solche Dunkelheiten aus ihr zu entfernen, auch wenn das nur möglich ist durch eine Einschränkung ihrer Aufgabe. Aus diesem Grunde stelle ich es als die Aufgabe der Mechanik hin, die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen zu beschreiben, und zwar vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben. Ich will damit sagen, dass es sich nur darum handeln soll, anzugeben, welches die Erscheinungen sind, die stattfinden, nicht aber darum, ihre Ursachen*) zu ermitteln. Wenn man hiervon ausgeht und die Vorstellungen von Raum, Zeit und Materie voraussetzt, so gelangt man durch rein mathe-

*) Im Sinne der Philosophie.

matische Betrachtungen zu den allgemeinen Gleichungen der Mechanik. Man hat auch auf diesem Wege es mit dem Begriffe der Kraft zu thun und ist nicht im Stande, eine vollständige Definition desselben zu geben. Die Unvollständigkeit dieser Definition hat hier aber keine Unklarheit zur Folge, da die Einführung der Kräfte hier nur ein Mittel bildet, um die Ausdrucksweise zu vereinfachen, um nämlich in kurzen Worten Gleichungen auszudrücken, die ohne Hilfe dieses Namens nur schwerfällig durch Worte sich würden wiedergeben lassen. Hier reicht es aus, um jede Dunkelheit zu entfernen, die Kräfte soweit zu definieren, dass jeder Satz der Mechanik, in dem von Kräften die Rede ist, in Gleichungen übersetzt werden kann; und das geschieht auf dem eingeschlagenen Wege.“ (Vorrede).

Die zweite Forderung, die Beschreibung solle die einfachste sein, bezieht sich auf den Apparat, welcher zu der Beschreibung der studierten Bewegung mittels der oben angeführten nötigen Vorstellungen und der aus ihnen abgeleiteten Hilfsbegriffe angewendet wurde. „Es ist von vorn herein sehr wohl denkbar, dass Zweifel darüber bestehen können, ob eine oder eine andere Beschreibung gewisser Erscheinungen die einfachere ist; es ist auch denkbar, dass eine Beschreibung gewisser Erscheinungen, die heute unzweifelhaft die einfachste ist, die man geben kann, später, bei weiterer Entwicklung der Wissenschaft, durch eine noch einfachere ersetzt wird. Dass Aehnliches stattgefunden hat, dafür bietet die Geschichte der Mechanik mannigfaltige Beispiele dar.“ (a. a. O. p. 1.)

Die Betrachtungsweise Kirchhoffs scheint der Naturwissenschaft weitaus engere Grenzen zu ziehen als die früher mitgeteilte Formulierung von Helmholtz; in der That aber besteht zwischen ihnen kein Unterschied als der, dass die eine die Grunderscheinung der Bewegung, die andere die Grunderscheinung der Wechselwirkung zweier materieller Teilchen zum Ausgangspunkt nimmt. Welcher Ausgangspunkt vorzuziehen ist, kann in einem gegebenen Falle nur von der Einfachheit der Beschreibung

abhängen, welche durch ihn ermöglicht ist; in der Mechanik ist es die Bewegung, in den übrigen Disciplinen der theoretischen Physik behaupten vorderhand die Wechselwirkungen zweier Teilchen — kurz gesprochen die elementaren Attraktions- und Repulsionskräfte den Vorrang, als Ausgangspunkt zu dienen. (Ich habe schon darauf hingewiesen, dass in diesem Ausgangspunkt nicht der metaphysische Gehalt, sondern die elementare Erscheinung es ist, welche zur Erklärung der komplizierten Erscheinungen herbeigezogen wird; nicht die an sich unbekannte Kraft, sondern die messbare elementare Wechselwirkung ist das letzte, zu welchem die Analyse der verwickelten Phänomene hinführt). Doch es hat die Gesamtheit aller Erfahrungen die Physik dazu geführt, alle Erscheinungen als Bewegungserscheinungen zu betrachten; es bleibt daher die Möglichkeit offen, dass der von Kirchhoff in der Mechanik eingeschlagene Weg sich auch bei einer systematischen, sich vor jeder Unklarheit und Undeutlichkeit sorglich hütenden Darstellung der übrigen Disciplinen der theoretischen Physik bewähren wird. Möge nun dieser Fall eintreten oder nicht — dies kann die vollständige Identität des Helmholtz'schen „Begreifens“ und des Kirchhoff'schen „Beschreibens“ nicht berühren; denn die Methode und das Ziel, welche die beiden Denker der Naturwissenschaft vorschreiben, ist ein und dasselbe.

Erscheint aber die Ausdrucksweise Kirchhoffs im ersten Augenblicke enger als die Helmholtz'sche, so zeigt sie sich doch, näher ins Auge gefasst, weit umfassender als diese. Man hat die Naturwissenschaften in die exakten und in die beschreibenden eingeteilt, womit man andeuten wollte, dass die letzteren ganz an der Oberfläche haften, während die ersteren tiefer in die Erscheinungen eindringen. Diese Unterscheidung, welche eine qualitative Verschiedenheit zum Ausdruck bringen wollte, hat gemäss der Kirchhoff'schen Definition zu fallen; die sogenannten exakten Wissenschaften sind

ebenfalls beschreibende Wissenschaften, die Naturlehre ist auch bloß Naturhistorie; sie unterscheidet sich von derselben lediglich quantitativ, indem sie nämlich im Stande ist, die Erscheinungen, welche Gegenstand ihrer Untersuchungen bilden, vollständiger und auf einfachere Art zu beschreiben, als es der letzteren möglich ist.

Emil du Bois-Reymond bemerkt zu der Definition Kirchhoffs: „So befremdlich beim ersten Blick diese Definition erschien, so ausreichend, und tief gefasst erweist sie sich bei näherer Betrachtung, wenn man nur unter vollständigem und einfachstem Beschreiben das Rechte versteht, nämlich das mechanische im Gegensatze zum bloß graphischen Beschreiben. Zwischen dem mechanischen und dem graphischen Beschreiben einer Bewegung, dem mechanischen Beschreiben eines im Gleichgewicht befindlichen Systems, beispielsweise eines kapillaren Meniskus, und dem rein deskriptiven Schildern eines organischen Gebildes, beispielsweise eines Baumblattes, besteht der Unterschied, dass beim graphischen Beschreiben die Ursachen der Bewegung, die gestaltenden Kräfte ausser Acht bleiben, während nach der hergebrachten Vorstellung die Mechanik auf Ursachen und Kräfte zurückgeht, und Bewegungen und Gestalten daraus ableitet. Daher befriedigt, nach dieser Vorstellung, mechanische Beschreibung unseren Causalitätsbetrieb, bei graphischer Beschreibung kommt er gar nicht in Frage. Herrn Kirchhoff's Definition meint zwar das mechanische Beschreiben, sie ignoriert aber geflissentlich den Unterschied, der es vom graphischen Beschreiben trennt, und in gewisser Beziehung nicht ohne Grund. Die sogenannten Kräfte als Bewegungsursachen sind rein formale Begriffe, bei denen wir uns nichts Wirkliches denken, so dass unser Causalitätsbetrieb durch die Mechanik nur scheinbar befriedigt wird. In diesem Sinn ist in der That kein Unterschied zwischen der Beschreibung der Trajektorie eines geworfenen Körpers und der Beschreibung eines Käfers“. (Goethe und kein Ende. Reden. Erste Folge 1886. p. 432. 433).

Wenn du Bois-Reymond weiterhin hervorhebt, dass das positive Gefühl der Befriedigung, welche die mechanische Beschreibung in uns stets hervorruft, nur mit Unrecht als Befriedigung des Causalitätstriebes bezeichnet wird, so können wir ihm hierin nur Recht geben, möchten aber nicht zugeben, dass dieses Gefühl der Befriedigung bloß als Gefühl der Befriedigung des Causalitätstriebes zu deuten sei. Es besteht in der Befriedigung darüber, dass dem Causalitätstrieb bis zu einer gewissen Grenze hinab Genüge geleistet wird, und zwar in einer möglichst vollständigen und möglichst einfachen Art; Anlage und Gewöhnung kann leicht dazu führen, partem pro toto gelten zu lassen, da sich ausserdem die Befriedigung über die vollständige und einfache Art durch eine gewisse Assimilation zu der partiellen Befriedigung des Causalitätstriebes als Gleichartiges addiert; aber dieses Behagen an der vollständigsten und einfachsten Art — welche in mathematisch veranlagten und geschulten Köpfen direkt die Empfindung des ästhetisch Schönen erzeugt*) — darf nicht übersehen werden. Diese vollständigste und möglichst einfache Art ist nun ein für allemal die mathematische — aber, und dies ist ein wichtiger Punkt: mathematische Methode und Mathematik sind nicht indentisch, denn die mathematische Methode ist durchführbar ohne Anwendung von Mathematik.

Einen klassischen Beleg für diese Thatsache bieten uns innerhalb der Physik die Experimentaluntersuchungen über Elektrizität von Faraday, „der kaum ein Binom zu quadrieren verstand“. Die Mathematik ist ja Nichts als ein Mittel, logische Operationen abzukürzen und daher in so verwickelten Fällen noch durchzuführen, wo uns das gewöhnliche logische Denken im Stiche lassen würde. Aber sie leistet gleichzeitig noch viel mehr: indem jede Formel implicite ihren Werdeprozess ausdrückt, schlägt

*) Siehe Boltzmann: Gustav Robert Kirchhoff. Eine Festrede. (Leipzig bei d. A. Barth).

sie eine lebendige Brücke bis zu den elementaren Erscheinungen, welche als Ausgangspunkt der Untersuchung gedient hatten. Die Methode aber, welche sich der Mathematik nicht bedienen kann — was immer der Fall ist, wenn die in die Untersuchung eingehenden Grössen nicht messbar sind — hat daher, um der mathematischen gleich zu kommen, nicht nur streng logisch zu sein, sondern auch dem Geschäft der Zurückführung auf die Grunderscheinungen eine besondere Sorgfalt zuzuwenden, da sie der mathematischen Stütze entbehrend gerade hier leicht straucheln kann; wenn sie aber dieses leistet, wird sie wohl mit Recht auf den Titel einer mathematischen Anspruch erheben, insoferne damit der Grad der Exaktheit ausgedrückt werden soll.

Ob die letzten Elemente, zu welchen die Zurückführung gelangt, Kräfte oder Bewegungen oder Erscheinungen sind, ist in dieser Hinsicht vollkommen gleichgiltig; auch in letzterem Falle kann die Beschreibung eine exakte sein. Indem wir auf diese Weise den früher sogenannten beschreibenden Wissenschaften den Weg eröffnen exakte Wissenschaften zu werden, können wir uns, glaube ich, für deren nicht weiter auflösbare Grunderscheinungen unbedenklich des von Goethe gebrauchten und misbrauchten Ausdrucks „Urphänomene“ bedienen. Auf diese Weise erfolgt nun die Annäherung der Naturlehre an die Naturhistorie dadurch, dass nicht allein die Naturlehre herab, sondern dass auch die Naturhistorie hinaufsteigt, um unter dem Titel der Naturbeschreibung im Kirchhoff'schen Sinne vereint zu werden. Allerdings wird die Physik und die ihr verwandten Disciplinen auch gegenüber der exakten Naturgeschichte einen Vorsprung behaupten, da die Urphänomene der letzteren den Urphänomenen der ersteren gegenüber, wenigstens vorderhand, verhältnismässig komplizierter Natur sind.

Dass dieser Zug nach sogenannter Exaktheit der hervorstechende Zug unserer gesamten wissenschaftlichen Thätigkeit geworden ist, verdanken wir nicht allein dem

triumphierenden naturwissenschaftlichen Geist — der, wenn wir einem hervorragenden Juristen glauben wollten, auch die allgemeine Bildung in allzu breiter Weise für sich in Anspruch nimmt — sondern, wenn in allen Wissenschaften die Tendenz, die mathematische Methode, ja sogar Mathematik direkt anzuwenden, immer mehr und mehr hervortritt, so muss der Grund wohl tiefer liegen und sicherlich in der Natur der Wissenschaften selbst begründet sein. Es wäre doch komisch, anzunehmen, dass sie nur von den Triumphen der physikalischen Disciplinen fortgerissen deren Methode acceptieren, noch komischer, um nicht ein schärferes Wort zu gebrauchen, wenn sie nur von dem Glanze der glücklicheren Schwester geblendet deren Weg einhalten würden, unbekümmert, ob er ihnen tauge oder nicht! Aber sie haben wohl Ursache, an der exakten Richtung festzuhalten, welche auch sie zu den grössten Resultaten geführt hat und in continuierlich aufsteigender Bahn stündlich führt. Kann da noch Raum bleiben für die Vermutung, dass wenigstens die Acceptierung der exakten Methode nur äusserlichen Umständen zuzuschreiben ist? Kann man thatsächlich bei dem Gedanken, dass der Siegeszug der mathematisch-physikalischen Methode, welcher in raschem Lauf Disziplin um Disziplin ihrem Scepter unterworfen hat, dem überwältigenden Eindruck der Erfolge der Mathematik und Physik und der in ihrem Gefolge einherschreitenden Technik allein zu verdanken ist, auch nur einen Augenblick ernsthaft verweilen, ohne das Ungeheuerliche desselben zu empfinden?

Nein! Ihren Sieg verdankt die exakte Methode einzig und allein dem Umstand, dass sie eben die Methode des phänomenalen Erkennens überhaupt ist. Der Mathematik und der Physik gebührt das unendliche Verdienst, sie am frühesten, am reinsten und am vollständigsten ausgebildet zu haben.

Es kann hier meine Aufgabe nicht sein, in eine historische Betrachtung überzugehen; eine solche würde aber den Beweis liefern, wie in den einzelnen Wissensgebieten

der Uebergang zu der exakten Methode sich organisch und continuierlich vollzogen hat und noch vollzieht, und auf diese Weise die Lächerlichkeit der Meinung, der Wille zum Exakten sei ihnen nur von aussen aufgedrängt, ebenfalls darthun. Besonders jene Wissenschaften, welche ehemals zu den „Geisteswissenschaften“ gehörten, werden die besondere Aufmerksamkeit des Geschichtsschreibers des Erkennens beanspruchen; die Nationalökonomie, welche von Karl Marx ihr Fundament in der werterzeugenden Arbeit erhalten hat, was streng eine rein physikalische Auffassung ist; die Psychologie, welche aus „rationalen“ Anfängen heraus zu einem Erfahrungswissen, aus einem Erfahrungswissen eine Experimentalwissenschaft geworden ist und mit täglich feiner werdenden Methoden, mit dem unschätzbaren experimentellen Hilfsmittel der Suggestion ausgerüstet zu einer Anatomie und Physiologie der Psyche sich herausbilden wird, u. s. f. Durch Annahme und strenge Befolgung der exakten Methode ist noch jede Disciplin gross geworden und in ihrem Erkennen vorgeschritten — aber wir wissen nun auch, was ihr Erkennen ist: es ist nichts Anderes, als was Kirchhoff Beschreiben genannt hat, und all unsere Erkenntnis ist Beschreibung. Hiermit wird uns nun aber auch klar, dass uns die exakte Methode in der philosophischen Erkenntnis, im philosophischen Begreifen nicht vorwärts bringen kann. Denn ihre Elemente sind Empirie und Logik. Darüber hat nun wohl seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft kein Zweifel mehr geherrscht, dass uns die Empirie dem Ding an sich gegenüber im Stiche lässt — umso lustiger, um so unbedenklicher aber hat man, um sich für diesen Ausfall zu entschädigen, die Logik in die Metaphysik hineingetragen, wobei man den erdgebundenen, rein an das Phänomenale angewiesenen Charakter der Logik vollständig übersehen hat. Schopenhauers Lehre von dem in der Erscheinungswelt wurzelnden Stammbaum des Intellects war wohl geeignet, die Philosophie den metaphysischen Orgien der Logik gegenüber stützig zu machen; so ist es

denn auch seines Schülers Bahnsen Verdienst — mag er auch einen andern Ausgangspunkt gewählt haben — auf die Unzulänglichkeit solchen Verfahrens hingewiesen zu haben, ein Verdienst, welches er allerdings durch eine der angegriffenen analoge falsche Uebertragung wett zu machen sucht. Wir brauchen aber nicht seine merkwürdigen Bahnen zu wandeln, um die Anwendung der Logik in einem Gebiete, welches jenseits aller Phänomenalität liegt als falsch zu erkennen; denn der rein phänomenale Charakter der Logik erhellt uns schon aus ihrem Wesen selber, welches sich in ihrer beschreibenden Thätigkeit vollkommen erschöpft und bis auf den letzten Rest offenbart. Für das wirkliche Jenseits der Phänomenalität, für das Noumenale bleibt für sie kein Raum zur Entfaltung; denn wo nichts zu beschreiben ist, hilft kein Mittel zum Beschreiben!

Mit dem klaren Auge, welches uns die zur vollen Selbsterkenntnis durchgedrungene exakte Wissenschaft verleiht, vermögen wir erst die ganze Hohlheit jener aufgeblasenen, mit haarscharfer Logik prunkenden Philosophie zu erkennen, die aller Empirie abhold durch die seltsamsten Verrenkungen der Begriffe zu Folgerungen gelangte, welche sie dann in unglaublicher Anmassung dem phänomenalen Geschehen aufzueroctroyren versuchte — vergessend, dass den vermeintlich von aller Erfahrung reinen Begriffen eine uralte, daher mangelhafte Empirie zu Grunde lag, so dass sich endlich eine weitgehende Divergenz zwischen Natur und Denknöthwendigkeit ergeben musste; und in gleicher Weise die absolute Bornirtheit des platten Materialismus, welcher so recht die Weltauffassung repräsentiert, wie sie dem Gehirne einer grasenden Kuh entspringen könnte, in ihrer ganzen langweiligen Platttheit erschauen.

Die Zeit, in der früher beliebten Art und Weise zu philosophiren, ist vorüber — wenn auch die Philosophie es noch nicht recht begreifen will. Unser Auge ist zu scharf geworden für das Detail; früher sah man vieles nicht und konnte daher viel sehen; die Simplicität der

Beobachtung gestattete Simplicität der Zusammenfassung, Mangel systematischer Beobachtungen das Hineingeheimniss von Hirngespinnsten in die Erscheinungen; heute aber ist unser Auge schärfer und wir haben gelernt, die Dinge selber genau zu betrachten. Da schwand uns der einfache Zusammenhang dahin, eine sorgfältige Beobachtung hat die Familienbande unter den Dingen zerrissen, manche geglaubte causale Beziehung ist als ein blos räumlicher oder zeitlicher Zusammenhang, oder als rein formale Uebereinstimmung erkannt worden, die Geheimnisse, welche eine der Phantasie unterworfenen Beobachtung wahrnahm, sind in Nichts zerstoßen oder haben weit weniger zauberhaften, aber nicht geringer schwierigen Unergründlichkeiten den Platz geräumt: wer könnte heute noch wagen, nach dem Recepte zu philosophieren, welches trotz Kant auch noch in unserem Jahrhundert der Philosophie zur Schmach befolgt wurde, ohne sich der lächerlichsten Geschmacklosigkeit schuldig zu machen?

Aber es ist in diesem Zusammenhange gar nicht der geeignete Ort, bei derartigen Produkten des menschlichen Denkens — seien sie idealistisch, seien sie materialistisch, länger zu verweilen; mag ihr theoretischer Wert und ihre theoretische Berechtigung noch so gering sein, so ist doch ihre praktische Bedeutsamkeit nicht zu übersehen; es ist Sache der Sociologie, ihr Wirken zu schätzen und ihnen den Kranz zuzuertheilen, welchen sie verdienen.

Nein, weder der Empirie noch der Logik wird es je gelingen, hinter die Erscheinungen zu schauen; es hat seine volle Wahrheit, das oft citierte und der exakten Wissenschaft höhnend vorgehaltene Wort: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist“ — denn diesen beiden Hilfsmitteln, den einzigen der exakten Wissenschaft, wird sie nie etwas Anderes als „die äussere Schale weisen“! Wir haben hier der sogenannten spiritistischen Phänomene zu gedenken, ohne uns aber in eine Diskussion über ihre Thatsächlichkeit oder Nichtthatsächlichkeit einzulassen. Erscheint ihre Realität als nicht erwiesen, dann kommen sie

für die Frage nach dem Jenseits der Natur ohnehin nicht in Betracht; fragen wir, in wieferne es der Fall ist, wenn wir dieselbe nicht in Zweifel ziehen.

Die Phänomene, welche dem Gebiete des Spiritismus angehören, sind allerdings der Art, dass sie den Kreis unseres naturwissenschaftlichen Weltbildes vollständig zu durchbrechen scheinen und wir müssen ihnen in der That zugestehen, dass sie für das Gefühl schärfer an die Grenzscheide zweier Welten gerückt sind und weitaus nachdrücklicher auf den transcendentalen Kern hinweisen, welcher ihnen zu Grunde liegt, als dies bei den „gewöhnlichen“ Naturerscheinungen der Fall ist. In welchem Grade ist dies aber geeignet, unser „Erkennen“ zu fördern? Als Erscheinungen sind sie an unsere Anschauungsformen gebunden und fallen naturgemäss den Untersuchungsmethoden zu, welchen wir alle Erscheinungen unterwerfen; es ist demnach von vornherein ausgeschlossen, dass sie durch das Erscheinende allein mehr von ihrem transcendentalen Kern offenbaren sollten, als alle Erscheinungen es thun; die transcendentale Grundlage bleibt hier ebensogut wie anderswo in der Erscheinung verschlossen, und es werden somit diese Phänomene ebensowenig zu einer Erkenntnis des Dings an sich verhelfen können, als es die unserer exakten Wissenschaft geläufigen zu thun vermögen; dem intelligenten Inhalt aber, den Communicationen, welche gelegentlich solcher Phänomene gegeben werden, können wir — selbst wenn sie unter einander vorzüglich übereinstimmen oder an Erhabenheit die grössten Menschengedanken übertreffen sollten — in Bezug auf die Erkenntnis des Dings an sich auch keine wissenschaftliche Bedeutung zusprechen. Im besten Falle hätten sie den Wert von „Offenbarungen“, welche wir angewiesen wären zu „glauben“ — wir aber wollen wissen und freudig und ehrfürchtig Halt machen, wo unser Wissen Können aufhört, denn das Wort „Glauben“ haben wir ein für allemal aus unserem Wörterbuche gestrichen.

Die Bedeutung der spiritistischen Phänomene liegt demnach für uns in folgenden Punkten:

Erstens erweitern sie das Gebiet der Physik, der Psychologie und der Erkenntnistheorie — ehe sie noch eingehender untersucht sind, möchte ich sie daher unter dem Namen der experimentellen Metaphysik zusammenfassen, denn Zöllners „transcendentale Physik“ ist einerseits zu eng gefasst, anderseits eine *contradictio in adjecto*, die Bezeichnung „Metaphysik“ hingegen, weit genug, subsumiert eine spätere eingehenderen Untersuchungen entspringende Teilung und ist hier ganz prägnant, während sie in ihrer bisherigen Anwendung im Gebiete der Philosophie einen rein äusserlichen Zusammenhang mit ihrem Gegenstande hat;

zweitens sind sie im höchsten Grade geeignet, auch in nichtphilosophischen Köpfen die von Schopenhauer als *Characteristicum philosophischer Naturen* hervorgehobene Fähigkeit der Verwunderung und des Erstaunens hervorzurufen und so der grossen Menge, welche den Apfel fallen und den Stein rollen und das Wasser fliessen sieht, ohne ein Uebersinnliches darin zu sehen, die Augen dafür zu öffnen und in dieser Weise eine Art praktischer Erkenntnistheorie abzugeben.*)

Es bleibt uns nichts übrig, als uns die Resignation der exakten Wissenschaft ohne jeden Rückhalt anzueignen und uns ihren Konsequenzen ohne Verklausulierung zu unterwerfen. Mit dem Erkennen, welches mit Empirie und logischem Denken operiert, werden wir niemals dem Gewebe des Mayaschleiers entrinnen! Trostreiche Aussicht — wenn es überhaupt etwas giebt, was er bedeckt! Aber ja, es giebt dieses Etwas — nur der Materialismus kann es läugnen, welcher das Bedürfnis zu erkennen durch Worte und

*) Nichtsdestoweniger kann ich nicht den Wunsch daran knüpfen, dass das spiritistische Experimentieren in die breite Masse allgemein eindringt (s. den Aufsatz des Verf., Sphinx, Bd. XVI. p. 285 J. 1893.) Späterer Zeit und reicherer Einsicht muss es vorbehalten werden, die richtige praktische Verwertung des Spiritismus festzustellen.

Phrasen allein befriedigt, wobei er sich noch anmasst, die exakte Wissenschaft als seine Gesinnungsgenossin anzurufen, welche allerdings auch bei Grunderscheinungen stehen bleibt, nicht aber, weil sie dieselben versteht, wie der Materialismus naiv von sich behauptet, sondern weil sie dieselben als ihrer Methode unzugänglich stehen lassen muss. So führt die Wissenschaft allein, indem sie eine strenge Dienerin der Wahrheit bis zu den Grenzen ihres Erkennens vorwärtsschreitet, zu den Gefilden eines Jenseits aller Phänomenalität — was die halbgebildeten oder vielmehr ungebildeten Materialisten nicht anerkennen wollen, obzwar sie doch die einfachsten, alltäglichsten Dinge überzeugen könnten, wenn anders ihre Gehirne „feinerer Schwingungen“ oder „zarterer Absonderungen“ fähig sind. Ich gebe ihnen den drastischen Ausspruch zu bedenken, mit welchem mein verehrter Lehrer, der grosse Physiker Josef Stefan eine unvergessliche Stunde in den Vorlesungen über Mechanik gewürzt hat: „Wir sprechen von gleichförmiger Bewegung, wenn in gleichen Zeiten gleiche Wege zurückgelegt werden. Wie messen wir aber die gleichen Zeiten? — durch gleichförmige Bewegung. Sehen Sie, da bleiben wir schon stecken — das müssen wir halt den Philosophen überlassen“ — die beissende Ironie dieser Worte kehrt sich nicht nur gegen die Philosophen, sondern auch gegen die Materialisten, denen die Schwierigkeiten gerade dort aufhören, wo sie denkenden Menschen erst recht beginnen. Ja, es gibt ein solches Etwas, welches hinter der Welt steckt — bis zu dieser Wahrheit vermag uns noch die empiristisch-logische Methode hinzuführen. Die exakte Begründung dieses Satzes, — die in der Hauptsache ein für allemal feststeht, obzwar die Forschung in diesem Gebiete auch noch lange nicht als abgeschlossen gelten kann — die Unterscheidung des Phänomenalen und Noumenalen, die Lehre vom Ding an sich — das ist die unsterbliche Meisterleistung Kants, welche ich für würdig erachte, der Erfindung der Fluxionenrechnung und der Entdeckung des Gravitationsgesetzes durch Newton an die

Seite gestellt zu werden. Die Erkenntnistheorie lehrt uns den subjektiven Antheil an der Aussenwelt erkennen, sie weist uns auf etwas hin, was nach Abstraction des subjectiven Antheils übrig bleibt; und es bleibt Etwas übrig, da die Aussenwelt wohl Erscheinung, aber nicht Schein ist — dieses ist das Ding an sich, das Wesen der Welt. Das Ding an sich zu ergründen ist die Aufgabe der Philosophie, es zu begreifen, zu erkennen ihr Ziel. Aber nicht ein Begreifen im Helmholtz'schen Sinne, nicht ein Erkennen, wie es die Naturwissenschaft anstrebt und erreicht — sie hat es nicht zu begreifen, nicht zu erklären, nicht zu beschreiben, was ja unmöglich ist, sondern es zu erfassen in der lebendigsten Bedeutung des Wortes. Hier, wo alle exakte Wissenschaft aufhört, hat sie zu beginnen. Daraus geht aber unmittelbar hervor, dass sie die exakte Methode, Empirie und Logik, zu ihrem eigentlichen Zwecke nicht brauchen kann. Die exakte Methode wird ihr nur einen Dienst leisten können: sie von aussen her an das Ziel heranzuführen, indem sie bis an die innere Grenze des Kreisrings des Phänomenalen vordringt. Diese Grenze selbst wird sie aber niemals überschreiten können; das, was also Endziel der Philosophie ist, dessen Erreichung allein das Schopenhauer'sche metaphysische Bedürfnis befriedigen kann, dieses „unentdeckte Land“ ist von der Philosophie, soferne sie sich der exakten Methode bedient, soferne sie europäische Philosophie im speciellen Sinne ist, überhaupt nicht erreichbar. Niemals wird sie mehr leisten können, als in den Grenzbezirken, welche um ihr gelobtes Land herum liegen, Wache zu stehen und mit scharfem Auge und kritischer Prüfung die Grenzen immer genauer und genauer festzustellen — in das Land selbst aber wird dieses scharfe Auge niemals hineinblicken; an dieser Grenze angelangt spricht die exakte Methode ihr endgiltiges, unwiderrufliches „Ignorabimus.“

Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes — mag ihm dieser Zug von Anbeginn in seiner vollen Mäch-

tigkeit eigentümlich gewesen sein, oder sich aus unscheinbaren und ursprünglich vielleicht nach anderen Zielen gerichteten Anfängen zu seiner heutigen Grösse entwickelt haben — über die Grenzen hinauszustreben, sogar wenn er sich dieselben selbst gezogen hat. Dieser Tendenz kann sich Niemand entziehen; sie wird sich niemals verläugnen lassen und trotz consequenter Beschränkung an die mechanistische Betrachtungsweise, welche doch als das geeignetste Unterdrückungsmittel derselben betrachtet werden muss, immer wieder durchbrechen, bis es ihr endlich gelingt, eine Befriedigung zu erlangen, und wenn es selbst nur die einer selbstbewussten Resignation wäre, in welcher doch auch stets ein positiver Gefühlsgehalt steckt, sei es „die männliche Entsagung, mit welcher der Naturforscher sein ‚Ignoramus‘ ausspricht“ oder „der Entschluss zu dem viel schwerer abzugebenden Wahlspruch ‚Ignorabimus‘.“ (du Bois-Reymond: Ueber die Grenzen des Naturerkennens a. a. O. p. 130.) Dieser positive Gefühlsgehalt ist aber doch sehr gering; „dieser Pyrrhonismus in neuem Gewand“, bemerkt du Bois Reymond selbst (p. 412), „sagt Vielen nicht zu. Mögen Sie es doch mit dem einzigen anderen Ausweg versuchen, dem des Supernaturalismus. Nur dass, wo Supernaturalismus anfängt, Wissenschaft aufhört.“ Allerdings; und doch war Newton ein glühender Anbeter Gottes! — Seit Newton sind aber zwei Jahrhunderte verflossen, wird man sagen. — Wohl. Aber man lese die kurze Biographie Bernard Riemanns, welche den gesammelten Werken des grossen Mathematikers und theoretischen Physikers von dem Herausgeber beige-fügt wurde, und man wird ein Beispiel für die innige Frömmigkeit eines exakten Denkers allerersten Ranges aus unserem Jahrhundert haben! Diese Frömmigkeit, dies Festhalten an der Offenbarung und an dem positiven Glauben, wenn auch einem praktischen, einem Gefühlsbedürfnisse entsprungen, wird doch nur möglich durch die theoretische Einsicht über die Grenzen der Leistungsfähigkeit der Wissenschaft.

Ob man nun von dorten an, wo das Erkennen (im naturwissenschaftlichem Sinn) aufhört, glauben will oder nicht, bleibt also schliesslich Geschmackssache des Einzelnen; wir, die wir nicht bestellte Priester einer Religion sind, haben weder über das Eine in Entzücken zu geraten, noch das Andere zu schmähen; aber nicht verschwiegen werden darf, dass die naturwissenschaftliche Exaktheit eine dem Glauben abgeneigte Stimmung hervorruft, so dass die Zahl „gläubiger“ Naturforscher wohl beständig im Abnehmen begriffen ist; die Anpassung, welche in psychologischen Vorgängen keine geringere Rolle spielt als in physiologischen, stabilisiert diese Abneigung in dem Grade, dass sie schon ein wichtiger Faktor unseres Geistesleben geworden ist. Der Begriff und das Wort „Glauben“ ist uns ganz entfremdet; wir können uns vielleicht noch daran zurückerinnern wie an ein Märchen unserer Jugend — die Naturforscher des kommenden Jahrhunderts werden es nicht mehr können! Aber auch in uns ist die Erinnerung blass und kann nicht mehr wirkend werden, auch wir haben schon die Glaubensfähigkeit vollständig verloren! Denn das Glaubensbedürfnis ist in Wissensbedürfnis umgewandelt und damit aus der Sphäre des Gemüts in die intellectuelle erhoben worden. Aber an Intensität hat es bei dieser Umwandlung Nichts eingebüsst; es zieht uns doch unwiderstehlich über die Grenzen unseres exakten Erkennens hinaus, zumal wir wissen, dass es Etwas jenseits dieser Grenzen giebt; sollen wir uns auch mit Haut und Haaren dem Pyrrhonismus überliefern?

Aber selbst wenn wir dies thun — unser Wissensdurst geht dabei vollständig leer aus. Ich habe oben auf den positiven Gehalt der Resignation hingewiesen; es ist jedoch ein Gehalt an Gefühl; der Drang nach Wissen aber hat mit dem Gefühl keine Verwandtschaft und wir, denen sich das Glaubensbedürfnis, welches ein gemütliches Bedürfnis ist, in solcher Weise transformiert hat, würden in dem Pyrrhonismus nur unsere vollendete intellectuelle Verzweiflung zum Ausdruck bringen können, neben wel-

cher das positive Element der Resignation vollständig verschwinden würde. Wer die intellectuelle Verzweiflung an sich selbst kennen gelernt hat — und nur auf diese Weise lässt sie sich kennen lernen — wird verstehen, dass es nicht so leicht ist zu entsagen und sich bei der Entsagung zu beruhigen, denn das heisst den Trieb nach Wissen durch ein Gefühl sättigen wollen; aber wäre dieses Gefühl noch so stark — es ist und bleibt ein Selbstmord der Vernunft, wenn sie sich in einem Gefühl ertränkt.

Daher auch unsere Abneigung gegen jede Offenbarung, sei es eine „göttliche“, sei es eine spiritistische, sei es eine menschliche. Immer ist sie gezwungen, sich der Sprache und der logischen Form zu bedienen — was ist damit erreicht? Ein neues Symbol — nichts mehr. Ist uns Denkenden die Erscheinungswelt nicht Symbol genug?

O grosse Weisheit Buddhas! Tiefster Sinn des: „Der Erhabene hat es nicht offenbart!“

Aber die intellectuelle Verzweiflung lässt uns nicht ruhen — die schwarzen Rosse unserer Gedanken folgen nicht dem Zügel der Entsagung und in tollem Lauf stürmen sie über die Grenzen — wohin sie lenken, damit wir nicht einem Abgrund zujagen?

Und wir fragen: Giebt es wirklich nur eine Methode des Erkennens? Giebt es keinen Zugang in das unbekannte Land?

Und jubelnd ruft uns eine Stimme aus dem Osten; Ja! — und unsere intellectuelle Verzweiflung verwandelt sich in ein intellectuelles Entzücken.

Den Zugang gewährt eine Methode, welche man die mystische nennen kann. Leider hat dieser Name einen Beigeschmack des Geheimnisvollen, ja sogar des Unsinnigen für die im Phänomenalen tief verstrickten Europäer — was kümmert das aber uns! Wir sind glücklich, dass wir die mystische Methode haben und dass sie dorten einsetzt, wo die exakte (d. i. empiristisch-logische) Methode ihr unwiderrufliches Ignorabimus gesprochen hat.] Die Mystik

ist nicht abstraktiv, nicht reflexiv, sie bewegt sich nicht in logischen Formen, sie denkt nicht; sie kann daher auch nicht sprechen; wenn sie aber sprechen will, so kann sie nur in Symbolen sprechen, gerade so wie das, was hinter der Welt steckt, nur in dem gigantischen Symbol der unendlichen Natur sich phänomenal offenbart; aber wenig ist mit den Symbolen zu erreichen — im besten Falle liesse sich eine Sprache der Mystik herstellen, welche zu ihrem Gegenstande in dem Verhältnis stände, wie die Schrift zur Sprache, wie die Note zum Ton; aber diese Sprache würde doch auch nur denen dienlich sein, welche den Gegenstand selber kennen, gerade so wie die Bezeichnung der Farben wohl dem Sehenden, niemals aber dem Blinden etwas sagen kann. Macht ihn sehend — dann wird er euch verstehen. Ähnlich ist es bei der Mystik. (Doch ist im Vorhinein der irrtümlichen Meinung entgegenzutreten, als handle es sich um die Erschliessung eines neuen, sechsten Sinnes. Ein sechster Sinn könnte ja auch nur wieder den Kreis der Wahrnehmbarkeit im phänomenalen Gebiet erweitern, würde uns aber wie die übrigen Sinne im Gebiet des Noumenalen versagen.) Nicht ihre Erkenntnis kann der Meister dem Jünger lehren — aber den Weg kann er ihn weisen, welchen er betreten muss, um die mystische Erkenntnis zu erlangen. Eigentlich ist auch der Ausdruck „mystisches Erkennen“ ein symbolischer, der nur Berechtigung hat zufolge der Analogie mit dem Erkennen schlechthin, mit welchem das mystische Erkennen die Eigenschaft teilt, den Wissensdrang zu befriedigen. Aber das mystische Erkennen ist nicht mehr ästhetisch (= beschreibend im Kirchhoff'schen Sinn) — es ist vielmehr ein Werden, es ist das, was man im Schosse der christlichen Mystik die „Wiedergeburt im Geiste“ genannt hat. Doch auch diese Bezeichnung ist nur ein Gleichnis: Willst du erfahren, was die mystische Erkenntnis ist, so gehe hin, verlasse Alles, was du hast (all deine phänomenalen Schätze) und suche sie zu erleben; und du wirst sie erleben!

Es ist das bleibende Verdienst Schopenhauers, den richtigen Weg eingeschlagen zu haben — sein Gedankengang ist in dem vorhergehenden Abschnitt in Kürze skizziert worden. Zu dem Ding an sich können wir nur gelangen, indem wir „hinabsteigen in unsres eignen Innern geheimnisvolle Tiefen!“ Ob aber Schopenhauer tief genug hinabgestiegen ist, ob das, was wir in uns als Willen bezeichnen, wirklich das Ding an sich ist, das ist eine andere Frage, welche ich hier nicht zu beantworten habe. E. v. Hartmann hat diesen Schritt nach vorwärts, welcher Schopenhauer unter dem Einfluss der Upanishaden*) gelungen ist, schleunigst rückgängig zu machen gesucht, indem ihm das Ideal vorschwebt, „die mystisch-genialen Conceptionen in rationelle Erkenntnis umzuwandeln“, was im Interesse der Philosophie zu bedauern ist, da sie sich hiemit ihrer eigensten Methode, mit welcher allein sie Etwas auszurichten im Stande ist, begiebt, um sich den exakten Wissenschaften anzupassen; dadurch büsst sie aber die ihr eigentümliche Wissenschaftlichkeit ein und gewinnt höchstens den Schein der exakten Wissenschaftlichkeit, welcher doch nur unklare Köpfe berücken kann, während er die Philosophie in den Augen der exakten Wissenschaft lächerlich macht und um allen Kredit bringt! Die Philosophie hat die Aufgabe, das Wesen der Welt, das, was hinter der Welt steckt, zu erkennen — das ist ihre eigentliche Aufgabe, deren Lösung sie in der sogenannten Metaphysik versucht. Das, was sonst noch herkömmlicherweise zu der Philosophie gerechnet wird, Logik, Psychologie, Ethik, Naturphilosophie, Ästhetik, Erkenntnistheorie etc., hängt teilweise gar nicht, teilweise nur mittelbar mit dieser Aufgabe zusammen. Das jeder rechtschaffene Philosoph all diese Kapitel abzuhandeln für nötig findet, ist teilweise auf das Herkommen,

*) Anquetil Duperron: Oupnek'hat. Argentorati 1801. 1802, 2 Bde. Neue Übersetzung von Max Müller: The Upanishads, in „The Sacred Books of the East“, Bd. I. und XV, Oxford 1879 und 1884.

welches in der gemeinsamen Geburt der Naturwissenschaft und Philosophie wurzelt, teilweise auf ein an diesem Herkommen gross gewordenen psychologisches Motiv zurückzuführen, welches zu einem absoluten d. h. Alles überschauenden Standpunkt hindrängt. Wenn wir nun auch alles Seiende als notwendig, obgleich nicht als vernünftig, wie Hegel, betrachten können, so folgern wir daraus doch nicht eine Notwendigkeit für immer währende Zeiten; und so scheint uns der Augenblick gekommen, wo die Philosophie das ihrer eigentlichen Frage Fremde vollständig abstossen, das mittelbar Zusammenhängende als ein Grenzgebiet nur mit der äussersten Vorsicht und Zurückhaltung von ihrer Seite her in Angriff nehmen soll! Reduciert sich die Philosophie auf diese Weise auf Metaphysik allein, so wird sie wohl am ehrlichsten thun, sich fürderhin als Mystik zu bezeichnen, um auch äusserlich ihr durchgreifendes Anderssein gegenüber den exakten Wissenschaften zum Ausdruck zu bringen.

Freilich, wer kein mystisches Talent hat, dem gilt der Vers: „das Wort er soll es lassen stah'n“ denn es wird ihm nie gelingen, die Wahrheiten der Mystik zu erfassen; jenes Flunkern aber mit metaphysischem „Denken“, mit der „Spekulation“, von welchem voll und ganz die oben mitgeteilte Äusserung du Bois-Reymonds über den Supernaturalismus gilt, mag wohl dem Einzelnen verhelfen, einen höheren Blaustrumpf zu bethören, oder Professor der Philosophie, wo nicht gar „Modephilosoph“ zu werden — der Wahrheit jedoch wird es niemals nahe kommen: Die ganze Philosophie, soferne sie nicht Mystik ist und auf mystische Thatsachen beruht, gehört in die Rumpelkammer, in welcher die anderen Ausgeburten verworrener Köpfe schlummern, als da sind: die verschiedenen Perpetua mobilia, die Quadraturen des Cirkels etc.

Welches ist nun aber das Verfahren der Mystik?

Die Methode der inneren Versenkung.

Sie führt auf dunklem Pfad zur Wahrheit; aber dunkel ist der Pfad nur für das äussere Auge. Dem

inneren Auge leuchtet ein sanftes, stilles, ruhiges Licht — das Licht der grossen Sehnsucht. Mit diesem Licht mag es gelingen, hinabzusteigen bis zu dem Urgrund alles Seins!

Beschreite den Weg der inneren Versenkung — rufe die grosse Sehnsucht!



Wenn die Mystik wirklich eine Wissenschaft ist, so muss sie trotz der notwendigen, in ihrem Wesen begründeten, durchgängigen Verschiedenheit mit der exakten Wissenschaft in einem Punkte übereinkommen, nämlich in jener Eigenschaft, welche man den Absolutismus der Wissenschaft nennen könnte. Es ist jene Eigenschaft, durch welche sie der Kunst überlegen ist; es giebt eine christliche, eine nationale Kunst, aber keine christliche, keine nationale Wissenschaft. Was wäre auch eine christliche Physik, eine christliche Astronomie, eine christliche Physiologie etc. für ein Unding, wenn auch die Kirche nicht müde wird, dieses Unding zu verlangen, welches dann an christlichen Universitäten gelehrt werden soll. Derartige christliche Naturwissenschaften sind wohl möglich, aber nur, solange diese Wissenschaften den Namen Wissenschaft nur im uneingentlichen Sinne tragen, solange sie eben noch nicht Wissenschaften im wirklichen Sinne des Wortes sind; wenn sie aber einmal diese Höhe erklommen haben, ist es Borniertheit — oder Politik, so etwas zu verlangen, was an Unverständigkeit der Forderung nach einer christlichen Mathematik gleichkäme, wo der Unsinn allerdings so klar am Tage liegt, dass die Forderung nach einer solchen nie laut geworden ist. Die Mystik, welche wir im Auge haben, die Mystik, welche eine Wissenschaft ist, muss den Absolutismus in ebendemselben Grade besitzen; wir haben aber oben von einer christlichen, von einer mono- oder pantheistisch angehauchten Mystik gesprochen, so dass es scheinen könnte, dass ihr

die für eine Wissenschaft notwendige Unabhängigkeit abgehe. Dieser Frage seien noch einige Worte gewidmet.

Es ist durchaus nicht zu leugnen, dass der Weg zur mystischen Erkenntnis sich in seinem Anfange ganz im Reiche des Gemütes befindet — nur gegen die Behauptung ist Stellung zu nehmen, dass er auch im Reiche des Gemütes endet. Innerhalb desselben wird der Strebende im besten Falle eine Ahnung von der Wahrheit erlangen, mit welcher er allerdings dem Wesen der Welt näher gekommen sein wird als mit dem Verstand: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das ahnet in Einfalt ein kindlich Gemüt“, — aber es ist noch sehr weit von der Ahnung zum wirklichen Erkennen. Aber die Ahnungen werden auf die Erkenntnis umso schärfer hinweisen, je tieferen Gefühlen sie entspringen.

In dieser Hinsicht ist zunächst die Betrachtung majestätischer Naturbilder zu nennen, der Anblick des gestirnten Himmels, des Ozeans, der Hochgebirgswelt. Der Eindruck, welchen man hier empfängt, fällt nicht mehr unter den Begriff des ästhetisch Schönen — so giebt uns Natur selber eine Hindeutung, welche unzweideutig in die Tiefe des eigenen Innern weist. Wer hätte es noch nicht erfahren und mit bitterem Schmerze gekostet, wie bei solchen Bildern das ganze eigene Wesen ausströmt in einer grossen Frage, geradezu durchdrungen von der Überzeugung, dass jetzt Himmel und Erde sprechen und Antwort geben müssen — aber Himmel und Erde bleiben stumm, und bitter enttäuscht und doch erhoben schliesst sich in sich selbst zusammen, was gerade in die Unendlichkeit zerflossen war. Da fühlt, da erfasst man in unausdrückbarer Unmittelbarkeit, dass gerade das Gegenteil der Erwartung richtig ist: dass Himmel und Erde eine Frage sind, deren Antwort in der Tiefe unseres Wesens schlummert.

Aehnlicher Wirkungen, welche noch gerade an der Grenze zwischen Gemütsbewegung und mystischem Erfassen

stehen, ist auch die Kunst fähig; und da ist es in erster Linie die Musik, welcher die Fähigkeit solcher Einwirkung in hohem Masse eigen ist. Man erinnere sich der tief-sinnigen Auseinandersetzungen Schopenhauers über das Wesen der Musik, wie er in ihr ein unmittelbares Ausdrucksmittel des Dings an sich erblickt, um zu erfassen, welche ungeahnten Schätze die Musik dem Jünger der Mystik erschliessen kann. Ich bekenne ohne Zagen die Meinung, dass in den späteren Compositionen Beethovens mehr Wahrheit ausgesprochen ist als in allen Philosophemen der europäischen „rationellen“ Spekulation. Charakteristisch ist, dass gerade diese letzten Compositionen, so die Sonate opus 110 und die letzten Quartette, welche ihr sehr nahe verwandt sind, anfangs einen so fremdartigen Eindruck machten, dass man aus ihnen den Schluss auf beginnende Geistesverwirrung ihres Urhebers zog. Das darf uns schliesslich nicht verwundern, da man in der Musik nur das Ausdrucksmittel für Gefühle erblickte und diesen Compositionen gegenüber, welche in dem Zuhörer kein Gefühl auslösten, ratlos dastand; dass hier eine Erkenntnis „auf Flügeln des Gesanges“ dem Lauscher in die Seele dringt, konnte man freilich nicht gleich wissen — aber die Empfindung hatte man, dass die herkömmliche Schranke durchbrochen war, und da hatte man gleich den Wahnsinn zur Hand! Gemahnt das nicht an den „Schwachsinn“ des greisen Newton, aus welchem man sich dieses exakten Riesen Beschäftigung mit der Apokalypse erklären will? Ich wünschte auch unseren Naturforschern eine kleine Portion solchen „Schwachsinn“ oder „Wahnsinn“ — dann wäre ihnen der Pyrrhonismus und die männliche Entsagung erspart geblieben!

Neuerdings ist der bewusste Versuch gemacht worden, die Dichtkunst in den Dienst des mystischen Erkennens zu stellen; und dieser Versuch ist in glänzender Weise gelungen. Wir meinen hier nicht einen Péladan, welcher sich in Aeusserlichkeiten ergeht, sondern Maurice Maeterlinck, den genialen Schöpfer des *l'Intruse*, der les

Aveugles, der Princesse Maleine*), diesen vielbewunderten und vielverschiedenen Meisterwerken der „symbolistischen“ Dichtkunst. Nichts kann einen Mystiker heiterer berühren als die Aeusserung einer Kritik, welche in diesen und ähnlichen Werken nichts Anderes erblickt, als den Ausdruck des überspannten Nervenkitzels des modernsten d. h. also durch und durch nervösen Menschen! Maeterlinck behandelt stets ein und dasselbe Problem, das grandiose Problem des Todes. In der Princesse Maleine ist die Hauptperson der Tod, er ist es in l’Intruse, in les Aveugles, in les sept Princesses. Aber wir erhalten keine Analyse des Todes, sondern er tritt direkt an uns heran, ja in uns hinein, so dass wir glauben, ihn zu erschauen und zu erfassen, so dass sich ein mystisches Erkennen in uns regt!

Weniger glücklich sind die analogen Bestrebungen in der Malerei gewesen. Zwar sind einzelne Bilder von Hendrichs recht gelungen, im Allgemeinen aber merkt man die Absicht und wird verstimmt. Höchst eigenartig ist Segantini’s „Nirvána“, sehr tief, wenn auch noch nicht mystisch, Meyers Totentanz — aber eigentlich hatte es die Malerei gar nicht nötig, sich eine prononcierte symbolistische Richtung zu schaffen. Arnold Böcklin und Gabriel Max sind die unübertroffenen Meister jener Malerei, welche dem Betrachtenden tiefe Geheimnisse offenbart — letzterer von der Nachtseite der menschlichen Natur eindringend in das geheimnisvolle Dunkel, während der erste aus glühenden Farben die lastende Schwermut, aus rauschendem Leben den befreienden Tod, aus der leblosen kalten Natur die Seele der Welt sprechen lässt. Ist Maeterlinck der Gabriel Max der Dichtung, so ist Böcklin der Beethoven des Pinsels.

Die wichtigste Rolle aber hat, wie die Geschichte lehrt, das religiöse Gefühl als Ausgangspunkt für die mystische Versenkung gespielt. Es ist auch aus der Natur der Sache heraus einzusehen, dass es diese Rolle spielen

*) Verlag von Paul Lacomblez, Brüssel.

musste: sein Gegenstand ist das Uebersinnliche, gerade so wie es Gegenstand der Mystik ist, und der Unterschied ist der, dass das religiöse Gefühl das Uebersinnliche als ein ausserhalb der Persönlichkeit Seiendes betrachtet, wodurch es sich die Möglichkeit, es zu erkennen, im Vorhinein abschneidet, während es die Mystik vielmehr als den innersten Kern der eigenen Persönlichkeit erfasst, und ihm daher vom mystischen Standpunkte aus richtiger die Bezeichnung „Unsinnliches“ zukommen würde. (Ich spreche dies hier aus, wohl wissend, dass es zu dem wohlfeilen Wortspiel eines „Unsinnigen“ Anlass bieten kann!) Aber dieser Schritt von der religiösen Betrachtung des Weltwesens als eines aussermenschlichen zu der mystischen Auffassung desselben als eines innermenschlichen ist sicherlich verhältnismässig spät erfolgt, als das religiöse Gefühl es schon zu einer systematischen Ausbildung seiner Anschauungsweise, also zu einem positiven Religionssystem gebracht hatte; damit scheint uns nun die Thatsache, welche uns vorliegt, dass es eine jüdische, eine christliche, eine muhamedanische — und da auch von religiös-philosophischen Systemen aus ein ähnlicher Prozess stattfand — eine pantheistisch angehauchte Mystik giebt, nicht mehr als wunderbar, da es uns im Gegentheil höchlichst verwundern müsste, wenn diese Erscheinung nicht eingetreten wäre; denn es wäre im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass diejenigen Geister, welche den Schritt von Religion zur Mystik gemacht haben, sofort eine solche Unabhängigkeit und Freiheit von der innerlich und äusserlich mächtig fortwirkenden Religion erlangt haben sollten, um nicht, wie das gerade ausgekrochene Hühnchen Theile der Schale, innerhalb derer es sich entwickelt hat, mit sich herumzuschleppen. Gewiss ist aber, und von den tiefsinnigsten Mystikern natürlicherweise zuerst, diese Unabhängigkeit verhältnismässig rasch erlangt worden, die Terminologie der Religion aber als eine brauchbare Symbolik weiter verwendet worden, wenn auch ihr ursprünglicher Inhalt ganz ausgegossen und durch einen durch und durch eigenartigen und neuen er-

setzt wurde. Das ist nun doch wohl nur zweckmässig und vernünftig gewesen, insoferne es dem physikalischen Prinzip des Minimums (Maupertuis), oder in der Formulierung von Gauss, dem Prinzip des kleinsten Zwanges entspricht*) — aber es liegt hierin die Gefahr, welche wir schon oben angedeutet haben, die Gefahr, aus der reinen Aetherhöhe des mystischen Erkennens und Wissens in die infantile Sphäre des religiösen Empfindens und des von diesem Empfinden postulierten und erzeugten, an dem Intellect vollbrachten Gewaltaktes einer Offenbarung zurückzusinken.

Dieser Gefahr zu entgehen, ist es daher jedenfalls am vernünftigsten einen anderen als den religiösen Ausgangspunkt zu wählen! Denjenigen, welchen ich betrat, habe ich die grosse Sehnsucht getauft. Ich musste dieselbe oben noch ein Gefühl, wenn auch das überirdischste von allen, nennen, obgleich sie diesen Namen nur teilweise verdient, da sie eben eine Brücke aus der Welt des Gefühls in die Welt des mystischen Erkennens ist und daher an dem Charakter beider participiert. Von dem jetzt gewonnenen Standpunkte wird auf sie, sowie auf manche vorhergehende gewagte und sonderbare Auseinandersetzung erhellendes Licht zurückfallen. Es gilt eben von jeder Betrachtung in diesem Gebiet das, was Schopenhauer von seiner Philosophie gesagt hat, dass „jeder Teil ebenso sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Teil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Teil nicht völlig verstanden werden kann, ohne dass schon das Ganze vorher verstanden sei.“ (Welt als Wille und Vorstellung. Vorrede zur ersten Auflage.)

Dass aber die Bevorzugung eines nicht religiösen Ausgangspunktes meinerseits nicht blinder Unterwerfung unter

*) Dieses Minimumprinzip erscheint bei du Prel als neue Entdeckung unter dem Namen Prinzip des kleinsten Kraftmasses!

die naturwissenschaftliche Beeinflussung entstammt, beweist, dass die mystische Forschung in jenem Lande, in welchem sie die grösste und bewussteste Entwicklung genommen hat, in Indien, eine vollständige Emancipation von der Religion und dem Gottesbegriff, und damit auch den nötigen Absolutismus, schon zu einer Zeit erreicht hatte, wo in Europa die ersten Spuren einer beginnenden Loslösung des intellectuellen Bedürfnisses von der Religion hervortraten. Es ist nun ein nicht genug hochanzuschlagender und nicht genug hochzupreisender Umstand, dass diese Loslösung in Europa in der Richtung des phänomenalen Erkennens stattgefunden hat, während sie in Indien in der Richtung des mystischen Erkennens erfolgt ist. Diesem Umstand allein, welchen wir hier anführen, ohne eine fragwürdige, nach der Ursache desselben suchende, oder gar eine noch fragwürdigere teleologische Betrachtung an denselben zu knüpfen, verdanken wir, dass wir nun im Besitz zweier Methoden des Erkennens sind, von welchen die eine je die andere ergänzt: ihrer vereinigten Anstrengung wird die harte Nuss des Welträtsels nicht widerstehen und in dieser Erkenntnis setzen wir dem „Ignorabimus“ du Bois-Reymonds das nicht weniger schwer abzugebende Wort entgegen:

Sciemus.

Wien, im September 1893.

Namensverzeichnis.

Bahnsen.
Beethoven.
Böcklin.
Böhme.
Boltzmann.
Bruno.
Buddha.
Byron.
Christus.
Dörmann.
du Bois-Reymond.
Duperron.
du Prel.
Eckhardt.
Faraday.
Gauss.
Goethe.
v. Hartmann.
Hegel.
Helmholtz.
Hendrichs.
Hübbe-Schleiden.
Kant.

Kirchhoff.
Laplace.
Leonidas.
Maeterlinck.
Marx.
Maupertius.
Max. *Mortg.*
Meyer.
Moses.
Müller. *Schultze.*
Newton.
Nietzsche.
Oldenberg.
Péladan.
Pythagoras.
Riemann.
Schopenhauer.
Segantini.
Socrates.
Stefan.
Subhádra.
Tolstoj.
Zöllner.



Verlag von C. A. Schwetschke u. Sohn (Appelhans & Pfenningstorff)
in Braunschweig.



Monatschrift für Seelen- und Geistesleben.

Centralorgan

für den

Idealismus in neuzeitlicher naturalistischer Fassung.

Herausgegeben

von

Hübbe-Schleiden, Dr. j. u.

Preis halbjährlich (6 Hefte) 9 Mark.

Die Sphinx zählt zu ihren Mitarbeitern eine Anzahl der ersten, ideal denkenden und schriftstellerisch wie künstlerisch leistungsfähigen Kräfte Deutschlands und Oesterreichs, als: Hans Arnold, Dr. Eugen Dreher, Arthur Sitger, Dr. Hugo Goering, Prof. Dr. Ernst Hallier, Dr. Franz Hartmann, Karl Kiesewetter, Dr. Raphael von Koeber, Dr. Ludwig Kühlenbeck, Dr. Carl du Prel, Wilhelm Kessel, P. A. Rosegger, Moritz Carriere, Georg Ebers, Martin Greif, Eduard von Hartmann, (mit Ausnahme der Unsterblichkeitsfrage), Otto von Reizner, Hermann von Ringg, Emil Peschkau, Julius Stinde, Hans von Wolzogen.

Die Hefte sind in einer völlig eigenartigen Weise mit geistvollen Kopfleisten und Vignetten geschmückt wie auch sonst in jeder Hinsicht geschmackvoll ausgestattet. Im Laufe des Jahres bringt die Sphinx außerdem eine Anzahl von Kunstbeilagen.

Ausführliche Prospekte umsonst und postfrei.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen sowie direkt von der Verlagshandlung.

Druck von Appelhans & Pfenningstorff in Braunschweig.

Verlag von C. A. Schwetschke u. Sohn (Appelhaus & Pfennigstorff)
in Braunschweig.

Psychometrie,
Erschließung der inneren Sinne des Menschen
von
Ludwig Deinhard.
Preis 50 Pfg.

Leo Tolstoi
und sein unfirchliches Christenthum.
Von
Raphael von Koeber,
Dr. phil.
Herausgegeben mit einer Nachschrift:
Die Flucht aus dem brennenden Circus,
von Hübbe-Schleiden, Dr. jur. utr.
Preis 75 Pfg.

Undogmatisches Christenthum.
Betrachtungen eines deutschen Idealisten.
Von
Otto Dreyer, Dr. theol.
Herzogl. Sachsen-Meiningischer Oberkirchenrath.
Dritte und vierte Auflage. — Preis 2 Mark.

Christenglaube
im Bunde mit der Naturwissenschaft.
Von einem Laien.
Preis 1 Mark.

Das Wesen der Religion.
Von
H. Biegler,
Pastor prim. in Liegnitz.
Preis 50 Pfg.

Der christliche Unsterblichkeitsglaube
im Gesichts- und Interessenkreise der modernen Bildung.
Von
H. Sommer.
2. Auflage. — Preis 40 Pfg.

Fromm und Frei.
Ernste Betrachtungen für eine Freie christliche Gemeinde.
Preis 1,50 Mark; gebunden 2,40 Mark.

Verlag von C. A. Schwetschke u. Sohn (Appelhaus & Pfennigstorff)
in Braunschweig.

Jesus, ein Buddhist?

Eine unkirchliche Betrachtung

von

Preis 50 Pfg.

Hübbe-Schleiden.

Preis 50 Pfg.

Der Verfasser weist in der nachstehenden Schrift eine völlige Uebereinstimmung der Evangelien mit den buddhistischen Ueberlieferungen hinsichtlich des Lebens und der Lehren Jesu und des Buddha nach, und sucht in eingehender Weise dies merkwürdige Problem zu lösen.

Das Dasein als Lust, Leid und Liebe.

Die alt-indische Weltanschauung in neuzeitlicher Darstellung.

Ein Beitrag zum Darwinismus

Von

Hübbe-Schleiden.

Mit Titelbild, 2 Tondrucken, 24 Zeichnungen und 10 Tabellen.

Viertes Tausend. Preis 3 Mark.

Das Heil der Welt.

Von Friedrich Holtzschmidt.

Preis 20 Pfg.

„Theosophische Bibliothek.“

Band I. J. Kerning: Der Weg zur Unsterblichkeit auf unlängbare Kräfte der menschlichen Natur gegründet.

Eadenpreis Mk. 1.—

für Mitglieder der „Th. Ver.“ „ —.75

Band II. J. Kerning: Schlüssel zur Geisteswelt oder die Kunst des Lebens.

Eadenpreis Mk. 1.50

für Mitglieder der „Th. Ver.“ „ 1.15

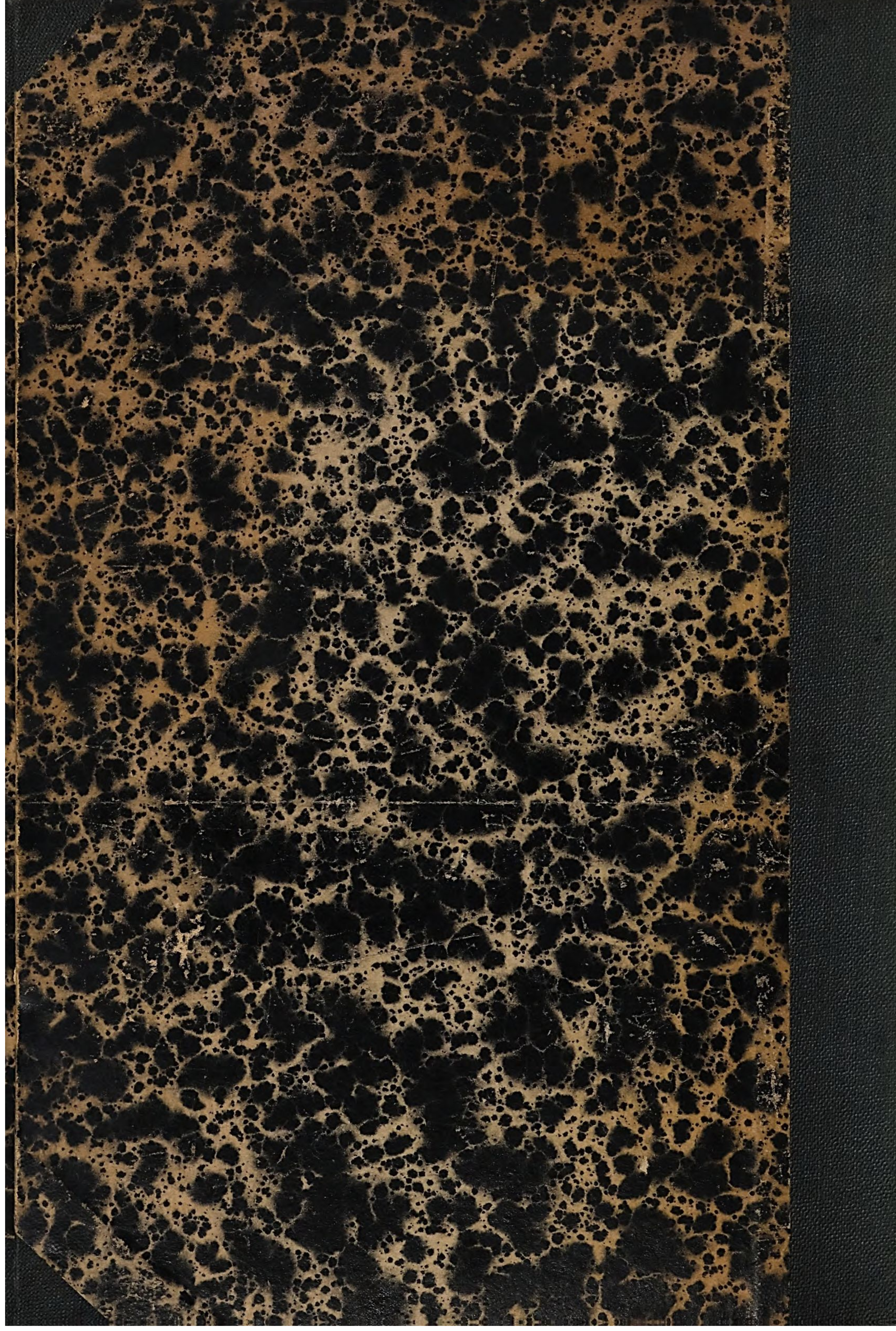
Die Mitglieder der „Theosophischen Vereinigung“ erhalten die Bände der „Theosophischen Bibliothek“ zu dem ermäßigten Preise gegen vorherige Einsendung des Betrages an die Verlagshandlung von C. A. Schwetschke und Sohn in Braunschweig.

Demnächst erscheint:

Band III. J. Kerning: Christentum oder Gott und Natur nur Eins durch das Wort.

Druck von Appelhaus & Pfennigstorff in Braunschweig.

Karl Bögl.



Lampa, Anton

Die Nächte des Suchenden das Erlösungsbedürfnis des Menschen und die
doppelte Form seines Erkennens

Braunschweig 1893

Ph.pr. 727 d

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170097-4